بحوث اجتماعية ١٧

الثقافة العربية أمام تحديات التغيير

تركي الحمد

دار الساقي

الثقافة العربيَة
أمام
تحدّيات التغيير

بحوث اجتماعية ١٧

الثقافة العربيّة أمام تحدّيات التغيير

تركي الحمد

دار الساقي

الطبعة الأولى ١٩٩٣

ISBN 1 85516 671 2

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقي ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

تمهيد

التغير طبيعة الأشياء، وبقاء الحال من المحال: أعتقد أن هذه مسلمة متفق عليها من الجميع ولأجل ذلك أرى أنها خير بداية لموضوع يتناول التغير والتغيير. نحن إذاً نعيش في عالم متحول، عالم قانون القوانين فيه هو التحول والتغير بوتيرة لا تهدأ وحركة تأبى الثبات وترفض السكون. وبعيداً عن التجريدات والتعميمات الفلسفية نقول إن عالم اليوم بالذات يشهد تحولات جذرية في كافة المجالات وعلى كل المستويات من سياسية واقتصادية واجتماعية وعلمية وتقنية وغير ذلك كثير. إن المسألة ليست مجرد أن هناك نظاماً دوليًا أو عالميًا جديداً أخذ في التشكل، بغض النظر عن جِدَّة هذا النظام من عدمها فنحن لسنا في مجال مناقشة مسألة النظام الدولي الجديد من كونه

وهماً أو حقيقة بقدر ما ان الاهتمام منصبّ هنا على مسألة التغيّر والتحوّل ذاتها. قد لا نتفق على مسألة النظام الدولي الجديد، ولكننا لا ريب متفقون أن العالم، وعالم اليوم على وجه الخصوص، في حالة من التغيّر والتحوّل سريعة ومتواترة يكاد المرء أن يفقد القدرة على متابعتها ومن ثم استيعابها وادراكها للكمّ الهائل من السرعة والتواتر الذي يتميز به تغيّر وتحوّل عالم اليوم. هناك تحوُّلات في السياسة سريعة ومتواترة: انهيار ما لم يكن من المتصور انهياره من نظم وقيم ومعسكرات، انتصار ولو مرحلي لما كان يعتقد أنه هو الآيل للسقوط والانهيار، الاقتراب من أحلام بعض الفلاسفة في حكومة عالمية واحدة، بغض النظر عن اتفاقنا أو رفضنا لنوع هذه الحكومة والحكم على قِيَمها وسلوكها، تفتُّت دول واتحاد دول وظهور دول وموت دول وغير ذلك من أمور عديدة تحدث أمام أعيننا بوتيرة هي من السرعة والجذرية بحيث أصبحنا نحن أبناء هذا الجيل شهوداً على مراحل وحقب، وبحيث أصبحنا من المخضرمين في كل يوم وكل ساعة وليس كما

كان يحدث في عالم الأمس من ضرورة مرور عقود وعقود بل قرون وقرون قبل أن تحلّ مرحلة محل أخرى أو حقبة تبزغ مقابل حقبة تأفل. وهناك في عالم العلم والتقنية ثورة تاريخية ثالثة لا يقاس بها إلا الثورتين السابقتين، ونقصد بهما الثورة الزراعية التي استقر من خلالها الانسان على الأرض والثورة الصناعية التي حوّل من خلالها الانسان هذه الأرض. نحن بصدد ثورة ثالثة هي ثورة المعلومات والاتصالات والتي يطلق عليها ألفن توفلر اسم «الموجة الثالثة» وذلك في كتابة «صدمة المستقبل»[1]. واذا كان ما بين الثورة الزراعية والثورة الصناعية آلاف السنين وما بين الثورة الصناعية والثورة المعلوماتية مئات السنين، فنحن حقيقة، مع ضيق فجوة الزمن، لا نستطيع التنبؤ بوتيرة التحوُّلات المستقبلية والتغيرات الجذرية المقبلة، إذ أن المسألة أصبحت لا تُقاس بالقرون والعقود ولكن بالسنين وبضع السنين وربما بمجرد الأشهر والأيام. وفي مجال الاقتصاد والاجتماع تؤدي هذه التغيرات والتحوُّلات المتسارعة في العلم

والتقنية إلى إعادة تشكيل المجتمعات تشكيلاً جديداً يأخذ شكل الجذرية والفجأة بعض الأحيان وإن لم يكن ناتجاً عن ثورة سياسية أو اجتماعية من النمط القديم أو التقليدي. لقد خلقت الثورة الزراعية الفلاح، وحوّلت الثورة الصناعية هذا الفلاح إلى عامل بروليتاري، أما الثورة المعلوماتية فقد حوّلت الجميع تقريباً إلى كمٍّ من ذوي الياقات البيضاء الذين لا تدور عملية ما، يدوية أو غيرها، إلاّ عن طريق أجهزة الاتصالات والمعلومات التي بدونها لا حركة ولا إنتاج. «من هنا، ولأول مرة في تاريخ العالم»، يقول الدكتور محمد جابر الأنصاري، «أصبح رأس المال وحده عنصراً غير حاسم في العملية الانتاجية. كما أن العمل الانساني المرتبط به وبتنميته تغيّرت طبيعته إلى عملية ذهنية أكثر منها عضلية. وأصبح النشاط الذهني بمادته وقدراته المعلوماتية هو أساس الانتاج، في حين أصبح رأس المال الذي كان أساس الانتاج مجرد عنصر من عناصره ولم تعد له الأولوية الرئيسية، كما كان الأمر في ميكانزم العصر الصناعي... ففي المجتمع المعلوماتي

والاقتصاد المعلوماتي تزداد القيمة بازدياد المعرفة لا بازدياد العلم في حد ذاته، بالضرورة»[٢].

عالم متغيِّر وسريع التحوُّل، هذا هو ببساطة الوصف الأمثل لعالم اليوم على كافة المستويات وفي كل الأشكال التي هي متشابكة متصلة وليست منفصلة منعزلة. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما هو موقعنا نحن (أي العرب عموماً) من هذه التغيُّرات والتحوُّلات المتسارعة، بل وكي يصبح السؤال صحيحاً: ما هو موقعنا وليس موقفنا من كل ذلك، إذ أن الموقف يعني القدرة على الاختيار الواسع أما الموقع فيعني كيفية الادراك والتعامل مع شيء مفروض بمعنى أنه موجود هنا والآن بغض النظر عن الرفض أو القبول، أي بغض النظر عن الاختيار. ما هو موقعنا من كل ذلك وكيف الطريق إلى التعامل مع مثل هذا العالم السريع المتواتر والمتوتر في آن واحد. مثل هذا السؤال هو في حقيقة الأمر طرح وتحليل للثقافة العربية برمتها، بشكلها وجوهرها وبنيتها وعامها وخاصها، وذلك لأن الثقافة هي الاطار الذي

من خلاله يدرك الانسان ما حوله ومن ثم يسلك ويتصرف وفقاً لهذا الادراك وذلك كما سنرى لاحقاً. وعلى ذلك نستطيع القول إن المسألة لا تتعلق بمجرد وجود نظام عالمي جديد، سواء تكون هذا النظام أو هو في طور التكوين، بقدر ما أنها (أي المسألة) تتعلق بالموقف والموقع من التغيّر والتحوّل بصفة عامة، وما تحولات السياسة إلا جزء من سلسلة شاملة من التحولات هي فيه مجرد حلقة من الحلقات مرتبطة بما قبلها وما بعدها. إنه سؤال يمس طبيعة الثقافة العربية وطبيعة هذا العالم الذي نعيش فيه والعلاقة بين الاثنين من حيث الفعل وردّ الفعل ومن حيث فاعلية العلاقة أو سكونها وأخيراً من حيث الاندماج في هذا العالم أو الانسحاب منه ومن ثم الفناء أو الاندثار أو الحياة واستمرار البقاء، هذه هي المسألة وهذه هي المعضلة. ولكن، وقبل الحديث عن الثقافة العربية لا بد من الحديث أولاً عن معنى الثقافة (والتي هي مفهوم الأساس هنا) وذلك حديث توضيح لا حديث تجريد بحت بعيداً عن إشكالية التعريف ومعضلة التجريد.

بعيداً عن إشكالية التعريف

يعيش الانسان (بصفته فرداً أو جماعة) ضمن محيط طبيعي واجتماعي، وعندما نقول «يعيش» فإن ذلك يعني كمّاً من السلوكيات والتصرفات والممارسات التي يكون موضوعها هذا المحيط. ولكن أن يكون هذا المحيط موضوعاً للسلوك والممارسة يستوجب خطوة سابقة ألا وهي استيعاب وإدراك هذا المحيط بصفته موضوعاً ومحلّ فعلٍ وممارسة، وإلاّ أصبحت مثل هذه الممارسة لا معنى لها بل لا وجود لها أو مجرد فعل غريزي وفي هذه الحالة يكون الكائن هو الموضوع وليس المحيط وذلك كما في عالم الحيوان. إدراك واستيعاب هذا المحيط لا يكون إلاّ عن طريق وسيط معيّن، ألا وهو مجموعة من المفاهيم والتصورات والمصطلحات والكلمات التي من خلالها تنتقل

صورة الموضوع الى الذهن بشكل أو بآخر ومن خلالها يحكم الذهن على هـذا الموضـوع ويهيء بـالتـالي أرضيـة السلوك والممـارسـة. مجمـوعـة المفـاهيم والتصـورات هـذه، والتي تشكـل الـوسيط الذي من خـلاله ينتقـل الموضـوع الى الـذهن، تختلف من جمـاعـة الى أخرى ومن مكـان الى مكان ومن زمـان الى زمان، بـل إنها قـد تختلف من شخص إلى آخـر ضمن نفس الجماعة ولكن بشكـل أقل حـدة من الاختلاف بـين الجماعـات وفي ظل التصـورات والمفـاهيم العامة والمشـتركة لـدى الجماعـة الواحـدة. هذا الاختلاف في الزمان والمكان وبين الجماعـات في المكان وفي الجماعة الواحـدة في الزمـان، أقول: «هـذا الاختـلاف نـاشيء عن طبيعـة العـلاقـة المـذكـورة آنفـاً بـين ثـلاثي الـذهن والمفهـوم والموضوع التي تخضـع في مجملها للمسلمـة التي ذكرناهـا في أول الحديث ألا وهي أن التغيّر أو التحوّل هو طبيعة العالم أو هـو قانـون القوانـين فيه. فالمفهـوم ليس الا تصور ذهني يقـوم بنقل المـوضوع (المحيط) الـذي هـو متغـير بـطبيعته وبالتالي لا بـد للمفاهيم والتصـورات أن تكون

متغيِّرة بدورها وإلاّ فإنها سوف تتحوّل الى وسيط مزيّف (بتشديد الياء) عندما تثبت في محيط متغيِّر، وفي هذه الحالة فإنها تنقل الى الذهن موضوعاً غير الموضوع وعالماً غير العالم وواقعاً غير الواقع ومن ثم تكون ذات الممارسة غير قادرة على التعامل مع الموضوع لأنها وببساطة انطلقت من تصوُّرات مزيّفة لموضوعٍ غير قائم وغير موجود. لأجل ذلك كان التغير سمة التصورات والتمثلات لأن ذات المحيط متغيّر، ولأجل ذلك كان الاختلاف في الزمان والمكان. بغير ذلك ما كان بإمكان الإنسان أن يتحرك وأن يمارس حياته وأن يبقى على هذه الأرض. جمود الوسيط يعني ممارسات خاطئة ومن ثم عدم القدرة على السيطرة على الموضوع أو التواؤم معه ومن ثم الفناء والاندثار، هذه هي قاعدة الأمور.

وتختلف الجماعات عبر الأمكنة والأزمنة في تصوراتها وتمثّلاتها ومفاهيمها عن الموضوع لأسباب أخرى ذات أهمية قصوى ألا وهي أن هذه الجماعات تضع في مثل هذه التصورات

ذاتيتها وهويتها التي تريد لها أن تعطي الموضوع معنىً وهدفاً وإلاّ فإن الموضوع في ذاته لا معنى له ولا غاية. نعم إن التصورات والمفاهيم ونحوها عبارة عن وسيط ينقل الموضوع الى الذهن ولكنها في ذات الوقت وسيط ينقل الذهن الى الموضوع في علاقة جدلية معينة. ما يفرق الجماعة الإنسانية عن بقية الكائنات هو أن هذه الجماعة تريد أن تضع عالماً يتماشى مع غاياتها وأهدافها، إنها تريد أن تغير العالم وأن تعطيه معنىً وهدفاً. وما يُفرق الجماعات الإنسانية عن بعضها البعض هو أن كل جماعة تريد أن تصنع عالماً على شاكلتها، بمعنى أن تصنع عالماً عاكساً لذاتيتها وهويتها وغاياتها ونظرتها الى الوجود وفلسفتها في الحياة. وما يُميِّز الأفراد في الجماعة الواحدة أن كل فرد أو كل شخص يريد أن «يمزج» ذاته في المحيط الذي يتحرك فيه بحيث لا يترك هذه الحياة إلا وقد ترك بصمة أو أثراً يقول «كنت هنا وما زلت هنا».

مجموع الخبرات والتجارب والتعامل بين

الإنسان ومحيطه وِفق دائرة الذهن، التصوّر، الموضوع والمتراكمة خلال العصور والدهور هي ما يمكن أن نسميه الثقافة الانسانية. ومجموعٍ تجارب وخبرات جماعة معينة والملخصة في كمٍّ من التصورات والتمثلات والمفاهيم والقيم والأحكام (التي هي مفاهيم وتصورات بدورها) هي ما يسمى ثقافة هذه الجماعة والإطار الذهني والفكري الذي تتحرك من خلاله وتتفاعل مع المحيط أو الموضوع بواسطته. وفي إطار الجماعة ذاتها، فإن تجارب وخبرات الفرد هي التي تمنحه بعد حين تلك التصورات والأحكام التي من خلالها يتعامل مع الناس والأشياء تعاملاً معيناً فتمنحه شخصية معينة. إذاً، وبكل بساطة، نستطيع القول إن هنالك شخصية للفرد وإن هنالك شخصية للجماعة هي ثقافتها وإن هنالك شخصية انسانية عامة تتمثل في الثقافة الانسانية الشاملة التي هي مجمل خبرات وتجارب الإنسان بوصفه إنساناً على هذه الأرض موجزة وملخصة في كمٍّ من التصورات والتمثّلات والمفاهيم والقيم

والأحكام. هذه الشخصيات أو الثقافات التي نفصِّل بينها لأغراض أكاديمية هي ليست كذلك في واقع الحال إذ أنها متداخلة متشابكة، كل منها مؤثِّر ومتأثِّر بالآخر في سلسلة من الفعل - والفعل المقابل ليس لها أول ولا آخر. ولعلّ هذا ما قصده مالك بن نبي حين عرّف الثقافة بقوله إنها: «مجموعة من الصفات الخلقية، والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه. فالثقافة على هذا هي المحيط الذي يُشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته... فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضِّر. وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان، وفلسفة الجماعة، أي معطيات الإنسان ومعطيات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد»[٣]. ولعل مثل هذا التعريف، تعريف ابن نبي وغيره من تعريفات لا تخرج عن الإطار العام لوصفنا السابق، أقول: لعل مثل هذا التعريف يختلط في الأذهان بمفهوم آخر ألا وهو

مفهـوم الايديـولوجيـا، ولكن المجال هنـا ليس مجال الغرق في لجة وإشكالية التعريف بقـدر ما هو الابتعاد عنها. هذا من نـاحية، ومن نـاحية أخرى فإنه وبغضّ النظر عن التداخل الذي قد يحدث بين مفهومي الثقافـة والإيديـولوجيـا فإن المـعنى منصرف هـنـا الى ذلـك الـكمّ مـن التصورات والمفاهيم الذهنية وما تفرزه من قيمٍ وأحكـامٍ ومعنىً للوجود المـتراكم عـبر الـزمـان وخـلال المكان، والـذي من خـلالـه (أي هـذا الكمّ) يُدرك الإنسان ويتمثّل المحيط من حولـه ويحكم عليـه ويكون مـوضـوعـاً لفعله في ذات الوقت. وعندمـا نقول «الإنسـان» فإن الـذهن منصرف هنا الى الفرد والجماعة والإنسانية قاطبة وذلـك ضمن إطـار معـينّ من الخصـوصيـة والعمومية. أن يكون مثل هذا التحديـد ضمن مفهوم «الثقافة» أو ضمن مفهوم «الايديولوجيا» مسألة لا تهم كثيراً بقدر مـا أن المهم هو تحـديد المـوضوع ذاتـه(٤). ونفس الشيء يمكن أن يُقال عن مفاهيم أخرى مثل العقل والفكر والخطاب ونحـوها، إذ أن كـل ذلـك إنمـا يـدور في فلك ثقافة بعينها. فالعقل (سواء تحـدث عنه بصفتـه

منتِجاً أو منتَجاً) إنما تتحدَّد معالمه وبنيته في ظلٍّ ثقافة معيّنة وِفق فهمنا السابق وكذلك الفكر، الذي هو نتاج العقل، والخطاب. والعلاقة بين هذه المفاهيم علاقة تداخُل وتمازُج وليست علاقة انفصال وتمايُز، فالعقل مثلاً هو نِتاج ثقافة معينة وهو في ذات الوقت منتج لهذه الثقافة أو إعادة انتاجها وعلى ذلك قس بقية المفاهيم والمصطلحات(٥). إذن فالثقافة، وبكل بساطة، هي الوسيط الذهني المتراكم زمانياً ومكانياً والذي يلعب دور الوسيط في إدراك الإنسان ما حوله (مفاهيم، تمثُّلات) وفي تغيير الإنسان لما حوله (قِيَم، وأحكام)، ولكن تبقى إشكالية معيَّنة لا بد من العروج عليها ألا وهي طبيعة العلاقة بين هذا الوسيط الذهني وبين الموضوع الذي يريد إدراكه ومن ثم تغييره أو السيطرة عليه، وهذا ما نسميه بالإشكالية الأبستمولوجية.

الاشكالية الابستمولوجية

قلنا إن الإنسان يتعامل ويتفاعل مع محيطه (الطبيعي والاجتماعي) من خلال وسيط هو الذهن وما ينتجه هذا الذهن (على امتداد الزمان والمكان) من تصورات ومفاهيم وقيم وأحكام والتي تشكِّل في تراكمها ما نُسميه بالثقافة. بذلك يكون الإنسان فاعلاً بمعنى أن يكون قادراً على تمثُّل العالم من حوله والحكم عليه في ذات الوقت من أجل تغييره أو تحويله أو دمجه في ذاته، إذا أردنا استخدام عبارات أكثر تجريداً فما الثقافة إلاَّ محصَّلة امتزاج الذات والموضوع في التحليل الأخير. ولكن الإشكالية تنبع من أن الإنسان (فرداً أو جماعة) ينحو في كثير من الأحيان الى تقديس الكلمات والمفاهيم والمصطلحات وإعطائها بُعداً ثابتاً بحيث تتحول مثل هذه المفاهيم والمصطلحات

والتصوُّرات والأحكام الى قيد على الإدراك ومن ثم التمثُّل ومن ثم الحكم على الأشياء والعلاقات؛ وبذلك فإن الوسيط الذي يقف بين الذهن والموضوع يتحول الى نوع من الحجاب أو الستار مما يؤدي الى تعطُّل الفاعلية الإنسانية في الفعل الحضاري الذي هو بكل بساطة إدراك العالم والسيطرة عليه. في اللحظة التي تصل فيها ثقافة جماعة ما الى مثل هذا المأزق فإنها تدخل في متاهات «المدرسية» (السكولاتية) وتفقد الصلة مع المحيط الحي المتغير وتصبح نوعاً من القياس وإعادة القياس لإنتاج الجديد الذي هو ليس بجديد ولإعادة انتاج ثقافة فقدت فاعليتها وتأثيرها منذ أن ثبتت المفاهيم وقدّست التصورات في عالم لا يقبل الثبات والسكون، وليس تاريخ أوروبا الوسيط وتاريخ العرب بعد العصر الوسيط إلا أمثلة تاريخية بسيطة على ذلك. وعندما نقول إن هنالك عِلة تكمن في الثقافات البشرية تتلخص في ثبات مكوِّنات هذه الثقافات في عالم متحوِّل بطبيعته فإن ذلك لا يعني الإنكار المطلق لثبات أسسٍ معينة لهذه الثقافات بقدر

ما يعني رفض السكون والجهاد وتقديس ما ليس مقدساً أصلاً بدعاوى ايديولوجية متهافتة مثل التشديد الشوفيني على الأصالة مثلاً في حالتنا العربية ونحو ذلك. فمثلاً إذا كان أحد الثوابت في ثقافة من الثقافات أو حضارة من الحضارات هو مبدأ أو قيمة «المساواة» فإن مضمون هذا المبدأ يجب أن يتغيّر وأن يتحوّل مع تحولات التاريخ والاجتماع وإلاّ فإن ذات الثقافة سوف تسكن ومن ثم تموت. فإذا كانت المساواة الاغريقية مثلاً تعني النِدِّية بين الذكور الأحرار من مواطني أثينا، فإن المساواة في العصر الحاضر تتجاوز هذا المضمون لتكون أكثر شمولاً وهكذا. لقد ثبت ذات المفهوم ولكنه أخذ مضموناً وأبعاداً أكثر شمولاً عاكساً حركة المجتمع التي فرضت مثل هذا التغيّر في المفهوم. أما أن يبقى المفهوم كما هو أيام أثينا واسبارطة مثلاً، فإن ذلك يعني الجمود والسكون ومن ثم آندثار الثقافة أو الحضارة وموتها. وهذا هو بالضبط ما نعنيه حين نتحدث عن ثبات المفاهيم وتحولها وأثر ذلك على العلاقة بين الثقافة والمنتمين إليها من جهة والمحيط

الذي تعمل فيه من جهة أخرى.

وفي اعتقادنا أن الأزمة المعاصرة للثقافة العربية إنما تكمن في هذه النقطة المُتحدَّث عنها آنفاً. مجموعة من المفاهيم والتصورات والقيم اكتسبت صفة الثبات المطلق (بل السكون) وفقدت بالتالي الصلة مع الواقع أو المحيط المتغير فأصبح الإدراك الذي تنقله وبالتالي الأحكام الصادرة عنها إدراكاً وأحكاماً مزيفة أو مشوشة على الأقل، وهذا ما نتبينه من خلال التعامل العربي المعاصر مع أحداث هذا العالم وتحولاته من حيث عدم القدرة على فهم مجريات الأمور وعدم القدرة على تحقيق الأهداف، وبالتالي المراوحة في مكانك سر رغم كل دعوات النهضة والثورة والإصلاح وغيرها من اتجاهات ايديولوجية تختلف شكلاً ولكنها ذات بنية واحدة مضموناً، حيث إنها في نهاية المطاف تتحدَّد بذات الثقافة العاملة في إطارها وتنتمي الى ذات الخطاب وتصدر عن نفس العقل. ولعل هذا هو ما يعنيه الجابري حين يقول: «إن مفاهيم الخطاب العربي الحديث

والمعاصر لا تعكس الواقع العربي الراهن ولا تُعبِّر عنه بل هي مستعارة في الأغلب الأعم، إما من الفكر الأوروبي، حيث تدل هناك في أوروبا، على واقع تحقّق أو في طريق التحقّق، وإما من الفكر العربي الاسلامي الوسيطي حيث كان لها مضمون واقعي خاص أو يُعتقَد أنها كانت كذلك بالفعل، وفي كلتا الحالتين فهي توظف من أجل التعبير عن واقع مأمول غير محدَّد، واقع معتّم متفسخ إما من هذه الصورة أو تلك من الصور النموذجية القائمة في الوعي ـ الذاكرة العربية. ومن هنا انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه، الشيء الذي يجعل الخطاب المعبّر عنه خطاب تضمين وليس خطاب مضمون»[٦]. نعم إن الجابري هنا يتحدث عن الواقع العربي والخطاب المعبّر عنه، أو الذي يزعم أنه يفعل ذلك، ولكن ملاحظته يمكن تعميمها على مجمل الثقافة العربية والعقل العربي من حيث علاقته وتعامله مع الداخل والخارج على حد سواء ونوعية المفاهيم والتصورات والقيم المحددة لطبيعة ونوعية هذا التعامل وتلك العلاقة. فما الخطاب

العربي إلاّ نتاج العقل العربي الذي هو نتاج الثقافة العربية والمنتج لها في ذات الوقت.

لقد تحدَّثنا كثيراً عن الثقافة بصورة عامة ومجردة خلال السطور الماضية وذكرنا في ثنايا ذلك الثقافة العربية وبعض خصائصها بصورة سريعة وموجزة، وقد آن الأوان للحديث عن ثقافتنا العربية بصورة خاصة ووضع النقاط على الحروف وذلك فيما يتعلق بتحليلنا لها.

الخصائص العامة
للثقافة العربية

أول سؤال مشروع أكاديمياً يمكن أن نطرحه في البداية هو: هل هناك ثقافة عربية واحدة أم أن المتحدث عنه ثقافات عربية؟ والإجابة نستطيع أن نطرحها مقدماً فنقول إن كل ما جاء في صيغة السؤال صحيح: هناك ثقافة عربية واحدة وهنالك ثقافات عربية فرعية، والمسألة تعتمد على مستوى التجريد في التحليل. مثل هذا السؤال شبيه بالسؤال حول ما إذا كان هنالك ثقافة انسانية عامة في مقابل الثقافات القومية، إذ أن ذلك يتعلق أيضاً بمستوى التجريد في التحليل. إذ كلما كان التحليل أكثر تجريداً كان الاتجاه الى التشابه والتوحّد أكثر، وكلما كان التجريد أقل ومساحة المحسوس أكبر كان الاتجاه الى الاختلاف أكثر. فعند مستوى عال من التجريد نستطيع الحديث

عن ثقافة إنسانية شاملة، مثلاً تأخذ في اعتبارها خصائص الذهن والتجربة والخبرات الإنسانية للإنسان بصفته مجرّد إنسان وتحاول الوصول الى عوامل التوحُّد والتشابه بين تجارب بني البشر، وهذا هو منطلق معظم الايديولوجيات الأممية. وعند مستوى أقل من التجريد وأكبر من المحسوس، فإننا نستطيع الحديث عن ثقافات قومية مختلفة ذات تبايُن وتمايُز واضح، وهذا هو منطق الكثير من الايديولوجيات ذات الاتجاه القومي. وإذا هبطنا أكثر في عالم المحسوسات نصل الى مستوى الثقافات الوطنية (القطرية) المختلفة والمتباينة. واذا أوغلنا التعمق في عالم المحسوسات نصل الى ثقافات فرعية متباينة في ذات الإطار الوطني سواء كان ذلك على المستوى الطبقي (فلاحية، بروليتارية، برجوازية اقطاعية... الخ) أو على المستوى الفئوي (ثقافات طلابية، نخبوية، جماهيرية، اسلامية، مسيحية، ...) أو على المستوى الاقليمي كل قطر حسب أقاليمه.

ما نريد قوله هنا إن المسألة ليست قطعية

ومطلقة أو آحادية الجانب بحيث يمكن القول مثلاً إن هنالك ثقافة عربية واحدة ولا شيء عداها (التيارات القومية) أو إن هنالك تراث إنساني وحسب (التيارات الأممية) أو إن هناك تراث ديني وحسب (التيارات الدينية) أو إن هناك ثقافة وطنية وحسب (التيارات القطرية)، بل إن المسألة متشابكة ذات أبعاد تعددية وليست آحادية. نعم هناك ثقافة عربية واحدة ذات خصائص محددة ومعيّنة مشترَكة ولكن الى جانبها، أو في إطارها، هناك ثقافات فرعية لا يمكن حصرها. فعلى المستوى الأفقي هنالك ثقافات وطنية (قطرية) متمايزة، وفي ذات الأقطار هنالك ثقافات إقليمية متمايزة هي الأخرى، وعلى مستوى الإقليم هنالك تمايز أيضاً وهكذا. وعلى المستوى الرأسي (سواء على مستوى الجماعة القومية أو الجماعة الوطنية وما هو أقل من ذلك) هنالك ثقافات متمايزة أيضاً: ثقافة قبلية، مدنية، جماهيرية، نخبوية، فلاحية، عمّالية، طلابية، أكاديمية... الخ. موطن الداء والعلة ليس في التمايز والاختلاف بين الثقافات على اختلاف أنواعها، إذ أن ذلك

من طبيعة الوجـود البشري على هـذه الأرض، ولـكن الـداء والـعلة يـكمنـان في المـوقـف «الصفـري» أو الآحـادي من هـذه الثقـافـات وتمايزها. وبذلك نعني أنه عندما توضع المسألة على أن الاعتراف بإحدى هـذه الثقافـات لا بد وأن يكـون على حسـاب الثقـافـات الأخـرى. ولتـوضيح المسـألة نقـول: عندمـا يقـول الأممي بثقافة إنسانية معينة شاملة (اسلامية، مسيحية، بروليتاريـة...، الخ) فـإن ذلك لا عيب فيـه ولا تـثريب، ولكن عندمـا يقول بـآحاديـة هذه الثقافة وإطلاقها ونفي ما عداهـا فإننـا والحالـة هـذه بصـدد مـوقف دوغـماتي شـوفيني منـاقض لواقع الأمـور وطبيعتها. ونفس الشيء يمكن أن يُقال عن الموقف القومي أو الوطني القـطري أو نحو ذلك عندما ينحـو منحىً آحاديـاً صفريـاً. هذه هي العلة وهذا هو الداء وهـذا، نستطيـع القول، ما ميز الخطاب السياسي العربي خـاصة في العصر الحـديث والثقافـة العربيـة عـامـة في تعاملها مـع الاختلاف والتحـول وطبيعة العـالم الذي نعيش فيه. نعم، خاتمة القـول، هنالـك ثقافة عربية مشتركة، كما أن هنالك ثقافـة وإرثاً

إنسانيًّا مشتركاً، ولكن في ظل هذه الثقافة المشتركة هنالك ثقافات فرعية أخرى (أفقية ورأسية) متمايزة ومتعددة. ويجب الاعتراف بمثل هذه التعددية الثقافية إذا كان المراد الانطلاق من أرض الواقع وآليات هذا الواقع للتحكم في تحديد مسار هذا الواقع من أجل تحقيق الأهداف والغايات المرجوة. أما اذا بقيت الآحادية هي المنهج والدوغما هي المعتقد والشوفينية هي منطق الايديولوجيا فإننا في هذه الحالة لن ندرك الواقع ولن نستوعبه ونفهمه وبالتالي لن نستطيع التحكم فيه وفي مساره ومن ثم لا أهداف تتحقّق ولا غايات تتجسّد بل تبقى طواحين الهواء ودون كيشوت.

وبعيداً عن التنظير المجرد السابق، إذا نظرنا الى الثقافة العربية وما يتفرَّع عنها من ثقافات فرعية رأسية وأفقية، نجد أنها كلها ورغم تمايزها وعند مستوى معيّن من التجريد تتّصف بالخصائص التالية:

أولاً: ماضوية في مقابل المستقبلية:

«يستند الخطاب الدارج إذن»، يقول أحد

المفكرين العرب، «الى مفهوم الرجوع، العودة، الانبعاث، النهوض بشيء مكتمل أو شبه مكتمل ولو كان منتكساً، والالتفات الى ما كان، وإعادته الى المقدمة حيث يجب أن يكون. أما التاريخ الكوني، فقد غاب أو كاد، وقليلة هي الأصوات التي ما زالت تردد آراء لم تصبح هامشية إلا في السنوات الأخيرة... ويبدو أن السبب في ذلك هاجس قديم في الفكر النهضوي، جديد نسبياً على الايديولوجيا التحديثية... ذلك هو هاجس التسمية، أو إعادة التسمية، أي تغليب الرمزي على التاريخي في شؤون المجتمع والثقافة والسياسة والفكر»[٧]. تغليب الرمزي على التاريخي، أي تغييب الواقع وآلياته لحساب الرمز الثابت غير المتغيِّر أو الساكن. وهذا الرمز (الذي هو في نهاية المطاف مفهوم أو تصور ثبت بل قدس) المتعالي على التاريخ دائماً يجد مرجعيته وجذوره في الماضي وفي مرحلة معينة من هذا الماضي لا بصفته تاريخاً بل بصفته نموذجاً معيارياً يتسامى على التاريخ ذاته[٨]. وبناءً على ذلك، فإن آلية الإنتاج في الثقافة العربية (أي آلية انتاج الثقافة

لذاتها وآليـة العقل المنبثق عنها في الإدراك والحكم) هي آلية مدرسية (سكولاتيـة) تعتمد القياس بصفة أساسية على أنه المنهج شبه الأوحد للحصول على معرفة توصف بأنها جديدة وهي غير جديدة على الاطلاق. «قياس الشاهد على الغائب»، أي قياس الواقعة التاريخية الملموسة على واقعة ماضية اتخذت شكل الرمز والتعالي على الواقع ذاته بعد أن أُخضعت لعمليات الاختزال والتهذيب والنمذجة. ليس المستقبل في هذه الحالة إلا إعادة الماضي بكل حرفيّته وكل تفاصيله بمعنى أن المستقبل في حالة الثقافة العربية وآلية إدراكها يقع هناك في الماضي وليس هناك في المستقبل التاريخي المحسوس والمحكوم بآليات الواقع وديناميكية التحول والتغيير. والعقل العربي المنبثق عن هذه الثقافة القياسية والمنبث في مختلف أوجه الفعل الإنساني (العقل السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، التاريخي... الخ) ينقل هذه الآلية الى كافة تفصيلات الحياة العربية بحيث إنك قد تجد أحدهم يرفض استخدام الملعقة في الطعام مثلاً

لأن الأوائل (النموذج المتسامي) لم يفعلوا ذلك بكل بساطة. نعم إن هذا مثال موغل في المبالغة ولكنك تجد أمثلة مشابهة تؤكد القياسية والمدرسية في الثقافة العربية بشكل عام، وما بعض التيارات الاسلامية المغالية في اسلاميتها، حسب فهمها وزعمها، الا التعبير الأشد تطرفاً لهذه الخصيصة من خصائص الثقافة العربية، وإلا فإن المسألة عامة وشاملة وإن اختلفت درجة الاقتراب أو الابتعاد.

ثانياً: أسطورية في مقابل الواقعية:

ونحن هنا لا نعني بالأسطورة معناها اللغوي العربي والذي ينصرف الى «حديث الخرافة» أو الواقعية التي لا وجود لها، بل إن المقصود معناها الأنثروبولوجي الحديث المنصرف الى البنية الرمزية المعبرة عن نسق القيم في المجتمع. ومن هذه الناحية فإن الجانب الأسطوري قابع في كل الثقافات العالمية قديمها وحديثها. غير أن ما يميز الثقافة العربية في هذا المجال هو ميلها الى «أسطرة» الوقائع التاريخية إن صح التعبير بشكل أكبر، وخاصة

في أعقـاب ما يُسمى بعصـور الانحـطاط وحتى هذه اللحظة تقريباً، إذ أن «الثبـات» هو أيضـاً من خصـائص الثقافـة العـربيـة عـلى اختـلاف وجوهها ومستوياتها وتفرعاتها وذلك في ما يتعلق ببنيتها الأساسية. فالعقل العربي (من ثم الثقافة العربية) يميل الى أن يصبغ أحداثاً تاريخية معينة بـ «الفـرادة» والتفرُّد ورفعهـا الى مصاف الـرمز المتسـامي الـذي لا يتكـرر، فتتحـول هـذه الأحداث وأبطالها الى «أساطير» (بعد الاختـزال والاضافة) لا يمكن أن تتكرر في التاريخ المعلوم ولكنها تبقى أملاً وحلماً مانحاً قيماً معينة يُهتـدى بها ولكن لا يمكن الوصـول إليها بشكـل مطلق وكـامـل، وسنـرى لاحقـاً كيف أن مثـل هـذا الاتجاه في الثقافة العربية قد حـدد معالم السلوك السيـاسي العـربي، ونـأخـذه مثـالاً، سـواء في الداخل أو الخارج.

قبـل أكـثر من عشرين سنـة، سـأل أحـد المثقفـين العرب السؤال التـالي، أو كان تعجبـاً قبل أن يكون سؤالاً: «لماذا يأخـذ قلب العرب الـذين ولجـوا عتبـة الثلث الأخـير من القـرن

العشرين بالخفقان حالما يتناهى الى وعيهم وقع حوافر فرس تخب في البعيد فوق كثيب من الرمل؟»[٩]. نستطيع الإجابة على مثل هذا السؤال بالقول: لأن الحوافر والفرس والرمال تُشكِّل رموزاً ماضوية تسامت الى مستوى الأساطير تُثير في المِخيال العربي «الزمن الذهبي» و «الفردوس المفقود» حيث كانت الأمور قد وصلت الى حدود الكمال، وفق تصورات هذا المخيال، وذلك مقارنة بعصر الانحطاط المعاش. وكل عصر معاش هو عصر انحطاط لأنه لا يرقى الى مستوى كمال تلك الأيام وذلك كما يصورها الرمز والأسطورة وليس التاريخ الفعلي.

ثالثاً: آحادية في مقابل التعددية:

من الخصائص المميزة للثقافة العربية (وذلك كما نستشفها من خلال مؤشرات الخطاب والسلوك) انها ثقافة تنظر الى نفسها على أنها تتمتع بـ «فرادة» معينة تميزها عن غيرها من الثقافات. مثل هذا الموقف لا غبار عليه ولا تثريب إذ أن التمايز صفة من صفات الثقافات

في تعددها واختلافها. غير أن الثقافة العربية، كما تطرح نفسها من خلال الخطاب والممارسة، تتجاوز مسألة التمايز لتقول بالفرادة ومن ثم، كنتيجة منطقية، القول بعلوية الثقافة العربية على ما عداها من ثقافات[١٠]. نجد مثل هذه «الفرادة» و «العلوية» في الخطاب السياسي العربي وخاصة الطروحات «القوموية» و «الاسلاموية» و «الانعزالية» الطائفية، كما نجدها في الخطاب الأدبي (فرادة اللغة العربية وتميّزها وعلويتها) وفي كافة أشكال الخطاب الأخرى. ونجد انعكاس هذه الآحادية الثقافية في الممارسة الاجتماعية والسياسية العربية سواء على مستوى النخب أو على مستوى الجماهير. فالسلطة، مثلاً، ذات تفرّد معينٍ وذات هيمنة شمولية معينة على طول التاريخ العربي وهي دائماً تحاول «عجن» المجتمع أو صياغته على الشاكلة التي تريد نافية خلال ذلك كل تعددية محتملة أو ممكنة أو متواجدة سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي أو الثقافي. والمجتمع ذاته غالباً، كي لا نقول دائماً، يسير على وتيرة واحدة من القِيم والمعايير المكتسبة والمفروضة

بحيث لا يسمح بأي درجة من الاختلاف أو التنوع والتعدد في هذا المجال، وعلى ذلك يمكن القياس بالنسبة لكافة الأوجه الأخرى من الحياة العربية على امتداد تاريخها. وقد يكون مثل هذا الوصف منطبقاً على العديد من دول «العالم الثالث» والأنظمة ذات الطبيعة الشمولية، إلا أن ما يُميِّز الثقافة العربية وانعكاساتها السياسية والاجتماعية على وجه الخصوص، هو أن الشمولية العربية تطرح نفسها (من خلال الخطاب والممارسة) على أنها أبدع ما بالإمكان مقارنة بالآخرين وتربط هذه الآحادية والشمولية بالمرجعية «الرمزية الماضوية» فتمنحها بالتالي نوعاً من القداسة والفردية والعلوية.

من نتائج آحادية الثقافة العربية وتفرعاتها وانعكاساتها الخطابية والسلوكية هو هذا الفصل العنيف بين العدو والصديق، أو الموقف المتوتر والقلق والرافض «للآخر» (وهذا ما نجده واضحاً بشكل خاص في أدبيات وخطاب النهضة، غير أن جذور هذا الموقف لا تخلو منها

الأدبيات القديمة وخطابها). نعم إن كل ثقافة، وخاصة إذا كانت ثقافة تشعر أنها مهددة من ثقافة أخرى، أقول: إن كل ثقافة تلجأ الى آلية الدفاع عن الذات بشكل من الأشكال، وهذا حق مشروع، ولكن الملاحظ أن الثقافة العربية في دفاعها عن ذاتها تلجأ الى عمليات النكوص والارتداد الى الماضوية البحتة (انظر الخاصية الأولى) والرفض المرضي لكل وافد أو ما يعتقد أنه وافد لا يتواءم مع النموذج ـ المرجع (انظر الخاصية الثانية) المحدد ايديولوجياً وبشكل دوغماتي مغلق. والحقيقة أن الثقافة العربية في تعاملها مع «الآخر» تقع في نوع من «الشيزوفرانيا» والازدواجية القلقة من حيث انها تعرف في داخلها أن هذا الآخر متفوق عليها ولكنها، وفق آليات الدفاع، ترفض هذا التفوق وتحاول أن تبرر ضعفها (المرحلي) بكافة التبريرات الايديولوجية والقول بأن تفوق «الآخر» هذا هو مسألة مرحلية لا تلبث أن تنتهي وتعود الأمور الى مجراها الطبيعي الذي هو علوية الثقافة العربية في نهاية المطاف. ومن ناحية أخرى، فإن الثقافة العربية (الذهنية

العربية) تنظر الى الآخر على أنه «نموذج» يمكن الاستفادة منه، ولكنها في ذات الوقت ترفضه وتحاول التمسك بأصالتها التي هي في حقيقة الأمر تلك النزعة الماضوية (النكوصية) المتحدث عنها سابقاً. بمعنى أنها، أي الثقافة العربية، تريد ولا تريد في نفس الوقت وهذا يُدخلنا في إشكالية ليس من السهل حلها وإن لجأ البعض الى محاولات التلفيق والتوفيق التي، وكما يقول الواقع المعاش، لم تنجح كثيراً في مسعاها(١١).

رابعاً: رغبوية في مقابل التاريخية:

كل ثقافة من الثقافات الإنسانية في تمايزها تقوم على جذر أو جذور فلسفية وايديولوجية ذات طبيعة غائية، بمعنى أن التاريخ في مفهوم هذه الثقافات، أو جذورها الفلسفية والإيديولوجية، هو كيان ذو غاية معيَّنة يسير نحوها بفعل قوى ميتافيزيقية معينة تختلف في المسميات وتتفق في الجوهر. وكل ثقافة من الثقافات الإنسانية، أو جذورها الفلسفية والايديولوجية، ترى أن هذه الغاية تصب في

نهاية المطاف في مصب التصور العام لهذه الثقافة فيما يجب أن يكون عليه العالم وما يسير نحوه هذا العالم وذلك وفقاً للقيم العامة لهذه الثقافة أو تلك. كل الثقافات الإنسانية ذات الأثر الحضاري ذات اتجاهات غائية يتساوى في ذلك العرب والغرب والصين والهند. غير أننا في الحالة العربية عندما نأخذ هذه الغائية الأصيلة في الثقافة العربية، منظوراً اليها من خلال تفاعلها وتداخلها مع الخصائص الأخرى للثقافة العربية (الماضوية، الأسطورية والرمزية، الآحادية) فإنها، أي الغائية، تأخذ شكل الرغبوية الوجدانية. وبذلك نعني إسقاط رغبات الذات على أحداث التاريخ الفعلي لا المفترض، والنظر الى أي حدث وكل حدث على أنه يسير في صالح هذه الذات، وهذا ما نراه واضحاً بشكل خاص في الخطاب العربي المعاصر بشكل أخص الذي يرى، مثلاً، في كل حادثة وأي حادثة دليلاً أو مؤشراً على سقوط الغرب أو انتصار قيم الثقافة العربية وغير ذلك. والفرق بين الغائية والرغبوية هو أن الأولى تسقط تصورات الذات على الموضوع

على المدى البعيد وفي التحليل الأخير ولكن الأحداث المباشرة ليس بالضرورة أن تخدم هذه الغائية البعيدة. أما الثانية (الرغبوية) فإنها ملتصقة بكل حدث مباشر أو غير مباشر بمعنى أنها إسقاط لتصورات الذات في كل لحظة وكل حين وكل حدث وليس الأحداث كلها منظوراً اليها نظرة بعيدة المدى طويلة الأمد. ولعل مثل هذه الرغبوية أداة أو آلية من آليات دفاع الثقافة عن نفسها خاصةً في حالة الضعف والشعور بالحصار والانحسار إذ يبقى الاعتقاد الدفين بأن كل شيء في نهاية المطاف سوف يؤدي (بشكل ما وطريقة ما لا ندري كيف تكون) الى انحسار الحصار وانتصار الثقافة المعنية.

مسألة الرغبوية في الثقافة العربية المعاصرة خاصة، تقودنا الى آلية أخرى من آليات دفاع هذه الثقافة عن ذاتها في وجه الآخر المتفوق والعدو بالضرورة ألا وهي ما نسميه النزعة التبريرية في هذه الثقافة. فعندما تبدو معالم ضعف معيّن وانكسار محدّد فإن السبب في

ذلـــك، مثـلاً، ليس ذات العقـل وليس ذات الثقـافـة وبعض محـدداتهـا ولكن أمـور طـارئـة شكلية إذا ما استبعـدت فإنـه لا ريب أن ذلك العقل والثقافة راجعان الى موقعهما الـذي يجب أن يكـونا فيـه من علويـة مفـترضـة[١٢]. واذا لم يحدث ذلك فـإن الخلل أيضاً لا يكمن في بنيـة العقل والثقافـة ولا يعني ذلك ضرورة مـراجعة هـذه البنية. بقـدر ما أن أصـابع الاتهـام تشير دوماً الى «الآخر» العدو دائماً والذي يمنع معالجة هـذه الأمور الـطارئـة والشكليـة. بمعنى آخــر، تتحـول العمليـة في نهايـة المطاف الى قنــاعـة دوغـماتية بـأن شرط العـلاج الأول هـو اختفـاء «الآخر» (غائية رغبويـة) وبدون ذلـك فإن كـل محـاولة للعـلاج لا بـد وأن تبوء بـالفشـل (فعـل تـبريري). أمـا ذات العقـل ومكـونـاتـه وذات الثقـافة المفـرزة لمثل هـذه التصورات ومحـدداتها فـإنها تبقى بعيدة عن أي اتهـام وبمنـأى عن أي تحليـل وتعليل ونقـد مع أن المـطلوب هـو هـذا بالضبط: نقد ذات العقل ونقد ذات الثقـافة أو نقد السلاح وفق تعبير الجابري[١٣].

الثقافة العربية
والثقافة العالمية

بمثل ما تساءلنا هل هناك ثقافة عربية يحق لنا أن نتساءل: هل هناك ثقافة عالمية؟ في الماضي وعندما كانت الثقافات والحضارات ذات انفصال نسبي عن بعضها البعض ما كان بالإمكان الحديث عن ثقافة عالمية معينة بل كان بالإمكان الحديث عن إرث وتراث انساني مشترك هو هذه الثقافات والحضارات منظوراً إليها وفق تعددية معينة وذلك حين استخدام مصطلحات ومفاهيم حديثة في تصنيف تلك الثقافات. أما اليوم، والعالم يتحول الى قرية صغيرة بل وأصغر من ذلك نتيجة الثورة الصناعية والعلم الامبيريقي والثورة المعلوماتية وما انبثق عن كل ذلك وما أدى الى كل ذلك من أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية ذات مجال حيوي عالمي (كالرأسمالية مثلاً)، فإننا لا

يمكن إلاّ أن نتحدث عن وجود ثقافة عالمية يتفق كل البشر في عالمنا المعاصر على بنودها ومكوناتها الأساسية. هناك العقلانية والعلم التجريبي وضرورة التحول الدائم (الحداثة إن شئت) والتقنية وما يقف وراءها من عقل وذهن ونحو ذلك، كل هذه أمور نجد أن هنالك شبه اتفاق على محوريتها بين كافة شعوب العالم على اختلاف ثقافاتهم وهي تشكل الأسس الأولية والعامة لثقافة عالمية سائدة. أن تكون هذه الأسس وبالتالي هذه الثقافة العالمية ذات جذور ثقافية غربية (سيادة ثقافة معينة على مستوى العالم) فإن ذلك لا يغير من حقيقة الأمر شيئاً إذ ليس لدينا الا واقعة محسوسة ألا وهي أن هنالك ثقافة عالمية معترف بعالميتها عن طريق الاعتراف بأسسها العامة وأولوياتها الرئيسية. وأن تكون هذه الثقافة قد سادت وعلت نتيجة العنف والهيمنة الغربية على العالم (الموقف الايديولوجي) أو نتيجة القدرة الكامنة في نظرتها الى العالم من حولها بحيث أدت الى سيطرة الإنسان الواسعة على هذا العالم (الموقف الفلسفي)، فإن ذلك لا يغير من الحقيقة في

شيء ألا وهي أن هنالك ثقافة علت وسادت حتى أصبحت ثقافة عالمية بغض النظر عن المصدر والجذور وبغض النظر عن مشاعر الحب أو الكره، القبول أو الرفض لمثل هذه الثقافة.

اذاً، فهنالك اتفاق (طوعي أو كرهي) بين كافة شعوب الأرض على اختلاف حضاراته ونظمه بأن هنالك ثقافة معينة هي التي تتميز بالعالمية نتيجة عالمية أسس معينة فيها بغض النظر عن مصدر وجذور هذه الثقافة. وكل ثقافة، بما فيها الثقافة العربية، تحاول أن تطعم نفسها بأسس هذه الثقافة العالمية ولكن دون أن تفقد خواصها الذاتية وهويتها الخاصة وكينونتها المحلية. وقد استطاعت معظم ثقافات هذا العالم أن تصل الى صيغة معينة تكتسب من خلالها أسس هذه الثقافة العالمية وتحتفظ بمميزاتها الخاصة ومكوناتها الثقافية الذاتية في نفس الوقت دون اشكاليات تذكر ودون ظهور أي معضلات جوهرية تقف بين اكتساب العالمية والاحتفاظ بالمحلية، وأفضل مثال على ذلك التجربة اليابانية وهي الأبرز وتجارب

أخـرى وإن كـانت أقــل بـروزاً مثــل الصــين وكـوريا[٤٤]. فـإذا أنت ذهبت الى اليابـان مثـلاً فإنك ستجد هذه الثقـافة العـالمية ذات الجـذور الغربية سائدة، بل وستجد أن نتاج هذه الثقافة في اليابان ينـافس ويتفوق عـلى نتاج وإفـرازات هذه الثقافة في مصدرها الأصيل وبيتها التاريخي ألا وهو الغرب. ولكنـك في نفس الوقت تـرى أن الياباني مـا زال يـابـانيـاً في الأسس العـامـة لثقــافتـه الــوطنيـة، وعــلى ذلـك قس بقيــة التجارب.

أمـا إذا جئنا الى المنطقة العـربيـة والثقـافـة العربية السائدة فإننا نجد أن العلاقـة مع هـذه الثقـافة العـالميـة أو الثقـافـة الغـربيـة إن شئت فـالمسألـة سيّان، أقـول: اذا جئت الى المنطقـة العربية والثقافة العربية فإنك ستجـد مثل هـذه العـلاقة تشكـل اشكـاليـة معينـة بـل ومعضلة عـويصة منـذ أول احتكاك للعـرب مع الغـرب الحديث وحتى هذه اللحظة. ماالخطب هنا ومـا الـذي جعل هـذه «الفرادة» للثقـافة العـربية في تعاملها مـع ثقافـة هذا العـالم المعاصر (الثقـافة الغـربية) بشكـل لا يوجـد تقريبـاً في الثقافـات

الأخرى عند تعاملها مع مثل هـذه الثقافـة؟ في اعتقـادي فإنـه وبالنـظر الى خصـائص الثقـافـة العربية والعقل العربي المتحدث عنها سابقاً فإنه يمكن الـوصـول الى جـواب معـين أعتقـد انـه مُـرضٍ وكـافٍ. من خـلال هـذه الخصـائص السـابقة يتبـين لنا أن الثقـافـة العـربيـة تعتقـد «العلوية» في ذاتها وإن كـانت تدرك حسيـاً أنها ليست كذلك في هذه المرحلة من التـاريخ عـلى الأقل. الإحساس بـالعلوية هـذا يجعل الثقـافة العربية تتقوقع على ذاتها وعـلى أصولهـا المُدَّعـاة «الثـابتة» خشيـة الاحتراق ومن ثم الـذوبان في الثقافة العالمية الجـديدة ممـا يفقدهـا «أصالتهـا» وبالتالي أحقيتها في العلوية وقدرتها عـلى السيادة والصـدارة. إنـه هـاجس العلويـة والصـدارة والسيادة العالميـة للثقافـة العربيـة هو مـا يعيقها عـن الانـدمـاج في العصر والاسـتفـادة مـن منجـزات الثقـافـة الحـديثـة والمـولّـد لتلك الإشكاليات الشكلية التي لا نجدهـا تقريبـاً إلا في الثقافة العربية بشكل مركّز ومبالَـغ فيه مثـل إشكالية الأصالة والمعاصرة، الحديث والقديـم، الـدين والدولـة، وغيرهـا من إشكاليـات ليس

المجال مجال مناقشتها وتحليلها. غياب هذا الهاجس (العلوية وضرورة الصدارة) هو الذي جعل من اندماج الثقافات الأخرى في ثقافة العصر مسألة أيسر منها في الثقافة العربية لأن المسألة كانت مسألة تكيّف مع المتغيرات وليست مسألة تشبث بمجرد المفاهيم من أصالة ونحوها. وفي هذا الشأن، يقول مثقف عربي: «الحداثة ما هو قائم لدينا ولدى غيرنا، والأصالة تُشير عند أصحابها الى مكامن وجودنا في عمقها الماضي، وليس ثمة شك لدى أي عاقل أن الماضي، ولئن سبقنا الوجود، لا وجود له في يومنا الا على النحو الذي نصوره به. فليس ثَمَّةَ ماضٍ قائم بذاته إلّا ما ولّى وأودع المتحف، وما الماضي الماثل في الذهن وفي الخيال الايديولوجي والثقافي الا ما كان من نتاج اليوم وتأسس في مخيلته وتصور بمقولاته الذهنية»[١٥]. بمعنى آخر، وبجعل القصة الطويلة قصيرة، فإن الموقف الثقافي العربي من الثقافة الغربية (العالمية) هو موقف «ايديولوجي» ينطلق في تعامله معها من مفاهيم الرفض والشك المطلقين وطلب السيادة

والصدارة لذاتها، أي للثقافة العربية. أما موقف الثقافات الأخرى فهو موقف «براغماتي» ينطلق في تعامله معها من مفاهيم الضرورة والتكيف والبقاء دون هاجس الصدارة والسيادة والنفي، أي نفي هذه الثقافة التي أصبحت عالمية.

وكي لا نكون مُغالين في تحليلنا فإن الموقف الثقافي العربي من «الآخر» عموماً ليس موقفاً ايديولوجياً على إطلاق الكلمة، بل إن هناك نزعات براغماتية معينة منطلقها، مثل كل الثقافات الأخرى، مفاهيم الضرورة والتكيف والبقاء. ولكن مثل هذا الموقف يضيع في الموقف الثقافي الايديولوجي العام وإن لم يضع فإنه يبقى مصارعاً ومدافعاً، ومن هنا تنبع إشكاليات الفكر العربي والثقافة العربية المعاصرة. بل حتى الموقف الايديولوجي الصارم والرافض يميل بعض الأحيان الى قبول منطق الضرورة والتكيف (الموقف البراغماتي) ولكنه يحاول أن يؤدلجه بوضعه في مفاهيم الأصالة ونحوها ومن هنا تنبثق محاولات التلفيق

والتوفيق التي لم تصادف نجاحاً كبيراً كما سبق أن ذكرنا.

وقد يقول قائل: «وما العيب في أن تطلب الثقافة العربية الصدارة؟ أليست اليابان المعاصرة في طريقها الى السيادة العالمية في ظل النظام الدولي الجديد الآخذ في التكوين؟» وهذا سؤال مبرر ومشروع، ولكننا نقول إن النهضة اليابانية والتي ابتدأت في عصر الميجي انطلقت دون أن تكون أسيرة مفاهيم ثقافية كالتي رأيناها عند الحديث عن خصائص الثقافة العربية. وهي ذات المفاهيم التي عرقلت حركة النهضة العربية الحديثة. هذا لا يعني القول بالانفصال المطلق في التجربة اليابانية بين القيم الثقافية الوطنية ومحاولات النهضة، ولكن المعنى منصرف هنا الى القول إن النهضة اليابانية لم تكن أسيرة هذه المفاهيم بمعنى النظر اليها نظرة ثبوت وسكون وقدسية وإلا فإن إعادة تشكيل هذه المفاهيم كان أحد الحوافز التي أدت الى النهضة اليابانية الحديثة. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فإن الثقافة اليابانية لم تكن أسيرة

مفهوم الصدارة والعلوية والسيادة الواجبة كمضمون للنهضة (الموقف الايديولوجي) بل إنها اتجهت اتجاهاً براغماتياً شبه صرف أدى في النهاية الى سيادة يابانية من نوع معين وبشكل معين.

مثل هذا الحديث عن التجربة اليابانية يقودنا الى الحديث عن تجربة أخرى كثيراً ما يوردها المثقفون العرب على أنها من الممكن أن تكون تجربة نهضوية ناجحة، دون أن يكون لذلك مبرر تاريخي كافٍ في اعتقادي، ألا وهي تجربة محمد علي في مصر والتي تزامنت مع اصلاحات الميجي في اليابان. يطرح المثقفون العرب هذه التجربة على أنها تجربة كانت تحمل إمكانيات النجاح لولا التدخل الأجنبي الذي أجهضها. في هذا الطرح الكثير من النزعة التبريرية التي تحدثنا عنها حين الحديث عن خصائص الثقافة العربية وهي أن كل شيء على ما يرام «لولا أن الآخر» أجهض التجربة وقتل المحاولة. ولكن إذا نظرنا الى تجربة محمد علي هذه (لا على أساس أنها تجربة فريدة أو نموذج

تاريخي، بل على أساس أنها تقدم كذلك من قبل الكثير من مثقفي العرب)، أقول: إذا نظرنا نظرة فاحصة أكثر قرباً الى هذه التجربة لوجدنا أنها ورغم قشرتها التحديثية كانت أسيرة الثبات في المفاهيم التقليدية. فقد أدت هذه التجربة الى إدخال «الازدواجية» ومن ثم خلق الاشكاليات في الثقافة العربية المعاصرة. فعندما قسم نظام التعليم الى نظام ديني على رأسه الأزهر ومؤسساته ونظام حديث يدرس الثقافة العالمية الحديثة بمؤسسات مختلفة وبذلك أوجدت تلك الهوة المتسعة بين «الأصالة» و«المعاصرة»، وشلت من فاعلية التعليم الحديث المجتمعية حيث ان هناك انفصال في المؤسسات وبالتالي انفصال في المجالات، وهذا ما لم يحدث في الثقافة اليابانية إبّان عصر نهضتها التي طعّمت بالمفاهيم الحديثة دون شقّ الثقافة والمجتمع الى نصفين متعارضين وكانت نتيجة هذا التطعيم ارتقاء الثقافة ككل وليس اشكاليات الازدواجية التي تعاني منها الثقافة العربية المعاصرة. هذا بالنسبة للجانب الثقافي من تجربة محمد علي وهو الذي يهمنا، أما

بالنسبة للجوانب الأخرى من حيث مدى النهضة المطلوبة والعلاقة مع الآخر في هذه التجربة فإن المجال قاصر عن تحليلها التحليل الأوفى، الا أن التاريخ يقول لنا في هذا المجال إن علاقة محمد علي مع «الآخر» كانت علاقة تبعية قبل أن تكون علاقة عداء وبالتالي فان التدخل الأجنبي المفترض في هذه التجربة لم يدمرها ولكنه دفعها الى أقصى امكانياتها ولكنها تقهقرت على نفسها وانكفأت على ذاتها لأنها استنزفت هذه الإمكانيات وآليات الحركة في هذه الإمكانيات نتيجة عوامل داخلية قبل أن يكون للأجنبي دور في ذلك، هذا على افتراض أن دوره كان سلبياً.

الثقافة العربية والسلوك السياسي العربي

الثقافة هي مصدر القيم ومصدر المعايير ومصدر الأحكام التي تحدد السلوك في نهاية المطاف. فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المنبثقة عن ثقافة ما والمحددة لدرجة إدراك العالم المحيط ومن ثم الحكم عليه والسلوك بناء على كل ذلك. ونحن في هذا الجزء من الكتاب سنحاول تحليل السلوك السياسي العربي (على مستوى النخب والجماهير) في علاقته بالثقافة العربية والخطاب المنبثق عنها وذلك كما حاولنا وصفها سابقاً من خلال خصائصها وبنيتها والأسس التي تقوم عليها.

في بحث له حول أزمة الخليج الأخيرة والحرب التي كانت خاتمتها، يقول باحث عربي: «كشفت الحرب عن أن مجتمعاتنا العاجزة عن أن تعكس صورتها عبر الصور لم

تجـد أمـامهـا سـوى الكلمـة تُعـبِّر بهـا عن مـواقفها. . . غـير أن هذه الكلمـة ـ كما أثبتت الممارسة في حرب الخليج ـ كلمة عاجزة بدائية، ومتخلفـة، لأنها صنعت بعـد اغتصاب عنيف للغة العربية فظهرت وكأنها تعبير ساذج لشعوب لا تفرِّق بين الحقيقة والحلم، ولا بين الأسطورة والـواقع. شعـوب تعتقد أن الكلمـة بذاتهـا إن لفـظت أو نطقت أو أُذيعت في خـطاب سياسي أو بيان عسكري يمكن أن تحـلَّ محلَّ الفعـل بل هي الفعـل ذاته. ويكشف عن ذلـك الخـطاب السيـاسي البائس للقيـادة العراقيـة، والبيانـات العسكـريـة المتهـافتـة التي صـدرت أثنـاء الحـرب»(١٦). وفي مكان آخـر من البحث يعلق البـاحث على خـطبة لصـدام حسين مـع بدايـة حرب الخليج الثانية فيقـول: «إن ما يـزخر بـه هـذا الخطاب وغـيره من الخطابـات التي أذاعها الـرئيس صدام حسـين، لتكشف بصورة جليـة عن تعمد اصطناع لغة دينيـة واضحة سـواء في وصف النفس أو وصف الأعــداء، أو في اثـارة الأمجاد الاسلامية القديمـة، بأسلوب تختلط فيـه الأوهـام بالحقـائق ويتزاوج فيـه تحليـل الصراع

وفق المنهج السياسي مع تهويمات غائمة أقرب ما تكون الى لغة الدراويش منها الى لغة الصراع السياسي المعاصر، والتي عادة ما تكون واضحة قاطعة ومركزة، قادرة على إيصال رسالتها الى العالم»[١٧]. عند النظر الى هذه النصوص، ونحن اتخذناها مجرد مثل وإلا فإن التحليل ينطبق على نصوص أخرى وحالات أخرى، أقول: عند النظر الى هذه النصوص نجد أن ما تحدثنا عنه من خصائص للثقافة العربية ينطبق أشد الانطباق عليها آخذين في الاعتبار أن النصوص المعلّق عليها هنا هي نصوص صادرة عن نظام يقول بالثورية، أي انه خطاب يقول بالانفصال النسبي مع الماضي ومع ذلك نجد أنه غارق حتى أذنيه لا في الماضي ولكن في توهُّم الماضي ورمزيته.

في أزمة الخليج وحرب الخليج تجمعت كافة خصائص الثقافة العربية المعاصرة من ماضوية ورمزية أسطورية وآحادية ورغبوية لتنتج لنا خطاباً مفصولَ الجذور عن الواقع، يتحدث بلغة لا يفهمها العصر ولا تفهمه حتى وإن اتخذ

هـذا الخطاب صـورة حديثـة، إلا أن المضمـون تقليـدي حتى الصميم. أما مـا يمكن أن يكـون خـطاباً سيـاسياً حـديثاً يعتمـد التحليل السببي والمنـطق العقـلاني دون الفـوران الـوجـداني والرمزيـة الماضـوية والقيـاس عليها، فـإن ذلك كـان شبه غـائب عن السـاحـة الثقافيـة العربيـة اللهم إلا في مـا نـدر. تحليـل آليات الفعـل ودوافـع العمل والعـلاقة بـين القوى الاقليميـة والعالمية وفق أبجديات علم السيـاسة كـان شبه غائب حيث بقيت الايديـولوجيـا ذات الرمـزية الماضوية والأحلام الرغبوية هي السائدة وكانت النتيجـة انفجـار كثـير من المفـاهيم والمسلمات المعشعشـة في الذهنيـة العربيـة وكان ذلـك من الممكن أن يؤدي الى ثقافة عـربية جـديدة بـدءاً من الثقـافـة السيـاسيـة ذاتهـا، ولكن يبـدو أن الحالة العربية حالة خاصة لا تنفع معها أزمـات ولا حروب لبداية عهد جديد بعقل جديد.

ولـو عـدنـا أدراجنـا قليـلاً الى الـوراء، الى الحرب العراقية ـ الإيرانية، لوجـدنا أن العقـل السياسي العربي وما يقف وراءه من ثقافة عربية

وضع الموضوع برمته في صورة رمزية أسطورية ماضوية رغبوية معينة وذلك من خلال خطاب لا يمت الى التحليل السياسي الواقعي بأية صلة. فقد كانت تلك الحرب، كما يصورها الخطاب السياسي، حرب بين «العرب والفرس» في بعض الايديولوجيات «القوموية»، وحرب بين «الاسلام والمجوسية» في بعض الايديولوجيات «الاسلاموية»، وهي القادسية الجديدة أو «قادسية صدام» في الخطاب الاعلامي العراقي، وهي «كربلاء» جديدة بين الحسين بن علي ويزيد بن معاوية في طرح تيارات معينة، وهكذا. قيل كل شيء في هذه الحرب ولكن لم يقل شيء في ذات الوقت. لقد طرحت المسألة في صورة رمزية أسطورية ماضوية رغبوية لا مكان للتحليل السياسي الواقعي أي أثر فيها. ليس هناك في هذه الصورة مكان لتحليل صراع المصالح أو المنافسة على النفوذ السياسي الاقليمي أو صراع البقاء بين ايديولوجيتين متنافستين أو تحليل للأوضاع الداخلية لكلا البلدين بحثاً عن مؤشرات موضوعية لأسباب الصراع وانفجاره.

كل ذلك الذي هو من أبجديات علم السياسة والتحليل السياسي لا وجود له في هذه الصورة ولا يمكن الحصول عليه إلا من خلال تلك الأدبيات القادمة من خارج المنطقة العربية، أي من خارج منطقة الخطاب السائد. ولذلك، وعندما اجتاح العراق الكويت في أعقاب الحرب العراقية ـ الإيرانية كان ذلك مفاجأة لمعظم مثقفي العرب إن لم يكن كلهم إذ ما كان لهم أن يعلموا أو يتنبأوا بمجريات الأمور وفق الخطاب السائد والمهيمن بينما كان بالإمكان ذلك لو أن التحليل كان واقعياً مدركاً لآليات الحركة والفعل. فالعراق قد خرج من الحرب مديوناً ولديه آلة عسكرية ضخمة لا يمكن استيعابها في مجتمع مدني سلمي وفي ظل ظروف اقتصادية صعبة خاصة مع انخفاض أسعار النفط وهو المصدر الوحيد تقريباً للنقد الأجنبي. ومن المعلوم سياسياً أن كل نظام سياسي يحاول الدفاع عن نفسه وحماية وجوده، ومثل هذه الأمور لا ريب أنها كانت ستؤدي الى تفاقم الأمور داخل العراق ومن ثم انفجار الأوضاع على شكل قلاقل واضطرابات،

فكيف يخرج النظام في العراق من أزمته؟ ليس هناك، كما كانت تقول المؤشرات، الا الاتجاه نحو فتح جبهاتٍ خارجية قادرة على إسكات الجبهة الداخلية، ولكن كيف؟ أفي إعادة الحرب مع إيران؟ ذاك محال بعد ثمان سنوات من الحرب معها. أبالاتجاه شمالاً حيث تركيا وحلف الأطلسي؟ هذا أمر مستبعد. أبالاتجاه غرباً نحو الأردن؟ هذا محال أيضاً اذ أن ذلك يعني تفاقم الأزمة الاقتصادية بدل تهدئتها من ناحية، ومن ناحية أخرى يجعل من العراق دولة مواجهة وذلك ما لا يريده، هذا بغض النظر عن أن النظام السياسي في الأردن حليف للنظام في العراق اذ أن مسألة التحالفات مسألة مرحلية خاضعة لتقلبات المصالح والأوضاع السياسية السائدة. اذن ما الحل؟ ليس هناك الا الاتجاه جنوباً حيث الكويت، هذا البلد الضعيف الثري في نفس الوقت خاصة وأن هناك خلفية ايديولوجية تبرر مثل هذا الاتجاه سواء في مقولات الوحدة العربية أو في مقولات اعادة الفرع الى الأصل أو في مقولات عدالة توزيع الثروة، ومن تثيره مثل هذه المقولات

الايديولوجية، وخاصة الأخيرة، من ردود فعل وجدانية لدى النخب والجماهير على السواء. اذن لقد كان واضحاً من خلال هذه المؤشرات أن الكويت لا بد وأن تكون معركة العراق التالية، وهناك تحليلات غربية أكدت ذلك، ولكن الخطاب السياسي العربي الغارق في وجدانياته ورمزيته ما كان قادراً على اكتشاف ذلك ولذلك كان غائباً تماماً في هذا المجال. حتى خطاب السلطة كان غائباً في هذا المجال، وهو الخطاب المفروض فيه أن يدرك هذه الأمور لا لعقلانيته ولكن انطلاقاً من ضروريات الأمن وحماية الأنظمة لنفسها. لقد كان هذا الخطاب غارقاً بدوره في تلك المفاهيم التقليدية القائلة بأخلاقيات العرب وشيم العرب التي تمنع الأخ من الغدر بأخيه ونحو ذلك. ناسية أو متناسية أو حتى جاهلة بأن المسألة أبعد من ذلك اذ أنها مسألة علاقات بين الدول والعلاقات بين الدول يحكمها منطق معين قوامه المصالح والرؤى الاستراتيجية وصراع القوة ونحو ذلك، سواء كانت هذه الدول عربية الهوية أو غير ذلك فمنطق الدولة هو منطق الدولة بعيداً عن

الأخلاقيات والمثل سواء كانت هذه الأخلاقيات والمثل عربية أو غير ذلك.

ما سبق الحديث عنه ليس الا مثالاً والا فما الحالة العربية عند الحديث عن السلوك السياسي الا مسرحاً كبيراً يسوده المنطق الذي يحكم حديثنا السابق. خذ مثلاً القضية الفلسطينية (قضية العرب الأولى كما تسمى) والوجود الاسرائيلي في المنطقة العربية، كيف يتعامل العقل السياسي العربي والثقافة السياسية العربية مع هذه القضية وهذا الوجود. دون الدخول في التفاصيل، وبالنظرة الشاملة الى القضية منذ البداية وحتى هذه اللحظة، نستطيع القول ان الخصائص العامة للثقافة العربية المعاصرة تبدو واضحة جلية في التعامل مع هذه القضية ومع الوجود الاسرائيلي. فالحدية والآحادية فرضت سلوكاً سياسياً محدداً تجاه التعامل مع متغيرات السياسة مفاده كل شيء أو لا شيء: لا لتقسيم ١٩٤٧،لاءات الخرطوم الشهيرة، لا للدولة الفلسطينية على جزء من الأرض، لا للحكم الذاتي.لاءات

رافضة قطعية لمجرد الرفض (أسر الكلمات) وكانت النتيجة الفعلية لكل ذلك تجذر الوجود الاسرائيلي والرضوخ، في خاتمة المطاف للواقع السياسي والدخول في مفاوضات وقبول كل شيء بعد رفض كل شيء (نفس العقلية) ولكن بعد فوات الأوان حيث أصبحت اللأ الاسرائيلية هي السائدة. نعم ان العرب دائماً يصلون متأخرين لأن تصوراتهم ومفاهيمهم التي يدركون من خلالها الواقع ويحكمون عليه تصورات قاصرة لا تحصل على الصورة الصحيحة الا بعد أن تكون ذات الصورة قد تغيرت وظهرت صورة أخرى لن يدركونها الا بعد أن تتغير هي الأخرى. انه قصور كامن في ذات الثقافة التي لا تحسن التعامل مع التغير والتحول، وفي ذلك يقول كاتب عربي في معرض تعليقه على علاقة المفكر العربي بالواقع: «الواقع الذي يعيش المفكر العربي فيه، هو واقع مبتور، ناقص، مخلخل البنى، انه يتساوى والفكر الذي يرتكز عليه، باعتباره فكراً اختزالياً، أبعد ما يكون عن الاستقرار، وانساناً يعيش شيزوفرانيا مستفحلة ترافق كل

لحظة من لحظاته التأملية، فهو المتزن والمختل التوازن، الفيلسوف الحكيم، والقاضي المفتقر الى الخبرة، صاحب رؤية ورؤيا، والمصاب بعسر النظر...»[18].

والماضوية والرمزية ـ الأسطورية خلقت، بالنسبة لقضية فلسطين، انطباعاً بل اعتقاداً ميتافيزيقياً هلامياً معيناً من أن فلسطين لا بد وأن تتحرر في يوم ما وينتهي الوجود الاسرائيلي برمته. كيف، أين، ومتى؟ هذه أسئلة عقلانية لا تجد اجابة لها لدى النخب فما بالك بالجماهير. هنالك مجرد حلم «رغبوي» بذلك يسقط على واقع الحال فتنبثق عنه ثلة من الرموز والأساطير. عندما يُقبل ذلك «المنقذ» من الغيب تتحرر فلسطين كما أقبل صلاح الدين وطرد الصليبيين من فلسطين، وكما جاء قطز والظاهر بيبرس وهزموا أبناء التتار. هنالك بعد ميتافيزيقي غيبي بالنسبة لهذا المنقذ المفترض تعبر عنه الثقافة العربية عموماً والشعبية خصوصاً أفضل تعبير حين تربط الأشياء بالزعامة الفردية وقدرتها على الانقاذ

الخارق. لذلك لم يكن عجيباً أن أثارت مقولات صدام حسين الايديولوجية حول فلسطين وتوزيع الثروة ونحوها كمًّا من الجماهير العربية الغارقة حتى أذنيها في المقولات الرمزية للثقافة العربية. وكيف لا تثار الجماهير اذا كانت قطاعات واسعة من المثقفين العرب أثيرت وجدانياً بهذه المقولات فسارت وراء «الزعيم» المنقذ رغم أن واقع الأمور يقول أشياء حول هذا الزعيم والظروف السياسية السائدة ما كانت تتماشى مع المقولات العربية السائدة. ونحن لا نذكر صدام حسين هنا إلا كمثل وإلا فإنه، وفي ظل الثقافة العربية السائدة، لم يكن أول «المنقذين» ولن يكون آخرهم.

وبعيداً عن القضية الفلسطينية وصدام حسين، لنأخذ حدثاً سياسياً آخر ونرى كيفية التعامل العربي معه والمقاد بخصائص الثقافة العربية. وليكن هذا الحدث أزمة «لوكربي» والتورط الليبي المفترض في تفجير طائرة «بان ام» الأمريكية. دون الدخول في التفاصيل،

نستطيع أن نميز ردات فعل ثلاث تجاه هذه القضية. فهناك أولاً ردة فعل قطاعات واسعة من المثقفين العرب التي رأت في القضية «مؤامرة» على العرب من خلال تحجيم ليبيا بعد تحجيم العراق (سلوك تبريري) ومحاولة «قياس» الفعل الليبي المفترض على فعل اسرائيلي معين ألا وهو اسقاط طائرة ليبية فوق سيناء خلال السبعينيات، وكيف أن ردة الفعل الدولية (الأمريكية تحديداً) اختلفت في الحالتين مما يؤكد وجود المؤامرة على «الوجود» العربي. وهناك ثانياً ردة فعل القيادة الليبية والنظام الليبي ذاته الذي حاول أن يضع المسألة في اطار ايديولوجي معين مضمونه تصوير التوتر في العلاقات الليبية مع العالم الخارجي على أنه «صليبية جديدة» تستهدف الاسلام، كل الاسلام. وردة فعل جماهيرية هي الى السلب أقرب اذ أنه لم يكن هنالك ردة فعل جماهيرية تجاه هذه القضية حقيقة الأمر وذلك لاحساس هذه الجماهير أن الأمر لا يعنيها من قريب أو بعيد اذ أنها لم تستشر في البداية فكيف بأعتبارها في النهاية. عند النظر الى ردود الفعل هذه نجد

أنها تتميز باللاعقلانية والبعد عن تحليل الواقع السياسي كما هو وليس كما تصوّره الرموز الثقافية المتبناة. فالصليبية الجديدة، كما يطرحها الخطاب الاعلامي الليبي مثلاً، قد لا توجد الا في ذهن القيادة الليبية (وأنا أشك حتى في ذلك) وأذهان بعض الحركات السياسية المساندة الغارقة في الماضوية والرمزية واللعبة الايديولوجية. ومسألة «المؤامرة» كما يطرحها بعض المثقفين العرب نابعة من عقلية «تبريرية» والا فان ما يجري ليس الا نتيجة منطقية للمسلك السياسي الليبي في ظل مفاهيم المصالح والقوة والتنافس الذي تتميز به الساحة الدولية العالمية وخاصة بعد أن تحولت الى نظام دولي آحادي القوة، لا فرق في ذلك بين ليبيا والعراق أو كوبا وموزامبيق مثلاً وليس لمسألة الاسلام والمؤامرة أي دخل في كل ذلك. انه منطق العلاقات الدولية ومنطق مفاهيمه السائدة في هذه المرحلة من التاريخ، ولكن العقل العربي لا يدرك ذلك أو أنه لا يريد ادراك ذلك. أما مسألة المقارنة بين حادثة لوكربي وحادث الطائرة الليبية فوق سيناء فإن

القياس غير وارد لأن السياق مختلف وذات الفعل مختلف والظروف مختلفة. هذا اذا أردنا أن ندرك الأمور ادراكاً سياسياً موضوعياً (بغض النظر عن انفعالاتنا الوجدانية من حب وكره ورفض أو قبول)، أما اذا كانت المسألة خاضعة لثوابت الايديولوجيا فان كل شيء يمكن أن يقاس عليه وكل شيء قابل لأن يكون أي شيء، وهذه احدى اشكاليات العقل السياسي العربي المعاصر.

واذا نظرنا الى الموقف العربي عامة (وخاصة موقف النخب الثقافية) تجاه قضية النظام الدولي الجديد فهو الرفض المطلق كالعادة لكل شيء وأي شيء، وكأننا مخيّرون في الرفض أو القبول، مع أن المطلوب هو فهم وادراك آليات هذا النظام بل وآليات الفعل السياسي بصفة عامة وذلك من أجل الاستفادة من هذا الادراك في تحقيق الأهداف والغايات ولو بصورة تدريجية بطيئة اذ أن مجرد الرفض الايديولوجي المحض لن يحقق هدفاً ولن يجسد غاية بل على العكس من ذلك يجذر من التبعية

والدونية، فالمسألة ليست مسألة أحلام ورغبات ايديولوجية محضة بقدر ما هي مسألة واقع لا بد من التعامل معه أحببناه أو كرهناه وبناءً على آلياته وقوانينه وليس بناءً على قوانيننا الذاتية وتصوراتنا الرغبوية.

الحالة الثقافية العربية:
خلاصات ونتائج

نحن أمة (هذا على افتراض الاتفاق على معنى الأمة وافتراض أننا أمة واحدة بناء على ذلك) لا تعرف ماذا تريد، وان عرفت فعن طريق الأسطورة والحلم البحت المجرد وليس الواقع المعاش. وكي لا نفهم خطأ نقول ان مسألة الحلم بذاتها لا تثريب عليها ولا عيب بل انها مسألة مشروعة وضرورية من أجل استشراف المستقبل وصنعه. ولكن الخلل كل الخلل انما يكمن في مسألة مجرد الحلم المفصول الجذور عن الواقع والساعي الى تحقيق نفسه بعيداً عن آليات هذا الواقع ومسار التاريخ الفعلي لا المفترض. ففي هذه الحالة يتحول الحلم من اطار الصحة الى اطار المرض ومن اطار الحقيقة الممكنة الى اطار الأسطورة العائمة. بهذا المعنى نتحدث عن الحلم في

الحالة العربية. نحن أمة لا تعرف ماذا تريد لأنها أمة محكومة بمفاهيم ثقافية ذات خصائص تُقيّد من حرية الفعل والحركة لديها بمفاهيم وتصورات لا تعبر عن الحركة في التاريخ بقدر ما تعبر عن السكون واللاتاريخية. وفي ذات الوقت نحن نعيش في عالم سريع الخطى آني التحول والتغيير تتحول التصورات والمفاهيم فيه تحولاً سريعاً نتيجة التحول السريع في ذات العالم الذي لا يعترف بالثبات المطلق والسكون الذي هو قاتل في نهاية المطاف. ونحن نعيش بين سندان مفاهيمنا الثقافية الساكنة وبين مطرقة العالم المعاصر وحركته السريعة وبالتالي فقدنا القدرة على معرفة ماذا نريد أو أننا نضع ما نريد في مفاهيم وتصورات وأحكام هي في الحقيقة ذات طبيعة «هروبية» أكثر منها وصفية أو تقويمية. يتحول العالم أمام أعيننا تحولاً سريعاً متواتراً ويقدم صيغاً تتغير كل يوم حول المستقبل وصورة المستقبل، ونحن ما زلنا أسرى الفتنة الكبرى وصفين وكربلاء وحطين وعين جالوت ونحوها. العالم يتحدث عن المستقبل ويغير من الحاضر ونحن لا نتحدث الا عن

الماضي وننقسم حول هذا الماضي المتصور شيعاً وأحزاباً متناحرة في قضية لا وجود لها أصلاً، وان وجدت فلا أثر لها في تحولات المستقبل في هذا العالم. واذا أردنا أن ندرك حقائق الأمور في هذا العصر حاولنا ذلك من خلال تصورات ومسميات لا علاقة لها بالعصر وثقافته أي أننا نسبل الماضي على الحاضر فنخسر المستقبل ولا ندرك الماضي ونتحول الى أمة عائمة لا هي مع هؤلاء ولا هي مع أولئك.

ولأجل ذلك فان العرب دائماً يصلون متأخرين الى ساحة الأحداث سواء السياسي منها أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو العلمي أو الفلسفي، هذا ان وصلوا أساساً. أليس من السخرية القاتلة المريرة أننا ما زلنا نناقش عقلانية ديكارت وعلاقتها بعقلانية ابن رشد وشكية الغزالي، ونناقش لا سببية هيوم وعلاقتها بالمنقذ من الضلال، ومونتسكيو وماركس وعلاقتهما بابن خلدون (الذي لم ندرك أهميته الا عن طريق الغرب ذاته)، ونناقش الموقف من الحداثة وهل نحن «مع» أو «ضد»

وكأننا في ذلك مخيّرون. ونناقش «النظام الدولي الجديد» فتنظم في سبه القصائد العصماء (والشعر ديوان العرب) وتدبج في شتمه المقالات النارية ونقول فيه ما لم يقله مالك في الخمر، وكأننا عن طريق السب والشتم قادرون على تغيير هذا النظام وتدميره ونسود العالم من بعد ذلك. نهاجم اسرائيل (باللفظ فقط) ونشجب ممارساتها وندين الصهيونية، تلك الحركة العنصرية، ونقول لا لكل شيء وأي شيء، واسرائيل ذاتها تتحول الى امبراطورية هائلة في منطقة أمة لا تعرف ماذا تريد والى أين تتجه. وكلامي هذا ينطبق على الخطاب السياسي للمثقفين والسلطة والمعارضة على حد سواء اذ كلنا، في هذه الحالة، كلنا في الهم عرب. والعالم من حولنا ماذا يصنع؟ انه يناقش ما بعد الحداثة وما بعد العقلانية أو العقلانية الجديدة. انه يخطط للمستقبل وامكانيات المستقبل وكيف يكون المستقبل في ظل ما بعد الثورة الصناعية وما بعد الثورة المعلوماتية. ودول هذا العالم تناقش كيف يمكن أن تستفيد من التحولات في عالم اليوم في سبيل الارتقاء في

سلم القوى وزيادة فاعليتها في صناعة عالم اليوم، ونحن ما زلنا نناقش حرب الخامس من حزيران ومن كان المسؤول عن الهزيمة فيها، هذا اذا لم نعد الى الجمل وصفين وكربلاء. اننا أمة، وكلي حزن وأسف على قول ذلك، أمة لا تنتمي الى هذا العالم بل الى عالم آخر ليس موجوداً هنا. والآن نحن أمة تتحدث بلغة لا يفهمها العالم الذي يتكلم بلغة لا نفهمها نحن، ونلعب لعبة ذاتية بقوانين ذاتية بينما العالم يلعب لعبة أخرى بقوانين أخرى لا نفهمها نحن ولا نريد أن نفهمها ومع ذلك نريد الفوز بها، فكيف يكون ذلك؟ لست أدري. نحن «أمة» تنتمي الى الماضي ذهنياً وتعيش في الحاضر مادياً وتريد السيطرة على المستقبل أملاً وحلماً دون أن تمتلك مفاتيح هذا المستقبل كيف يكون ذلك؟ لست أدري.

خاتمة: نحو ثقافة عربية جديدة

كل النهضات الإنسانية المعروفة تاريخياً ابتدأت بنوع من الثورة الابستمولوجية التي غيرت من نظرة الإنسان الى نفسه والى مجتمعه والى العالم من حوله، سواء تحدثنا عن النهضة الإسلامية (وهي التجربة النهضوية الناجحة الوحيدة في تاريخنا) ابتداء من ظهور الدين الإسلامي، أو النهضة الأوروبية أو النهضة اليابانية. ابتدأت هذه النهضات بثورة ابستمولوجية غيرت من العلاقة الذهنية (الثقافية) بين الكائن والمحيط الذي يعيش ويعمل فيه فكانت النهضة وكان الابداع وكان الفعل الحضاري. كثيرون قد يطرحون أسباباً عديدة للنهضات والنكسات، منها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ونحو ذلك، ولكنني أعتقد أن نقطة البدء هي الثقافة وما يحددها من

عقل وتحدده اذ أن كافة الأمور الأخرى من سياسة أو اقتصاد أو اجتماع انما تخضع في نهاية المطاف الى تصور الذات لها وادراكها وبالتالي سلوكها تجاهها ومن ثم يتحدد مدى النجاح من الفشل بناء على هذا السلوك. أما أسباب الثورات الابستمولوجية فليس هنا مجال مناقشتها اذ أنها عديدة ومتفرعة وليس هناك اتفاق بشأنها ولماذا تحدث في لحظة تاريخية معينة من عمر الشعوب والأمم. كل ما نستطيع قوله في هذا المجال أنه لم تقم نهضة في التاريخ الا وقد سبقها ثورة ابستمولوجية غيرت من نسق القيم والمفاهيم والتصورات السائدة في تلك المرحلة التاريخية أو ذلك المجتمع. اما أن ندخل في جدل «البيضة والدجاجة» من حيث أيهما أسبق الثورة الابستمولوجية أم التغير المادي البحت فان ذلك لن يكون موضوعنا لأنه خارج عن نطاق الهدف المراد في هذه الدراسة. بمعنى آخر فانه وفي نهضة من النهضات التاريخية هنالك نوع من التحول في بنية العقل السائد وخصائص الثقافة المهيمنة.

وعندما نقول مثل هذا الكلام فان ذلك لا

يعني الانفصال التام أو «القطيعة» المطلقة بين الثقافة السائدة والثقافة اللاحقة، اذ أن مثل هذا الأمر قد يمكن من ناحية النظر والتجريد ولكنه لا يصح من ناحية التاريخ وحركة الواقع التي هي حركة حية تشمل السابق واللاحق في ثناياها ولا تنطبق عليها بصفة كلية مطلقة أساليب «النمذجة» والتصنيف النظرية الغيبية البحتة. بل ان المقصود هو تغير أو تحول النسق الذي تعمل فيه التصورات والمفاهيم والقيم. فمثلاً، وعندما جاء الإسلام فانه لم يكن قطيعة أو انفصالاً مع المرحلة التي سبقته (رغم أن التيارات الإسلاموية ترى ذلك من خلال الفصل القطعي المطلق بين الإسلام والجاهلية) بل كان مغيراً للنسق الذي كانت تعمل فيه التصورات السابقة لتأخذ معاني جديدة واتجاهات جديدة. فمثلاً مقولات النبي (صلى الله عليه وسلم) مثل: «خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام» أو «انما جئت لأتمم مكارم الأخلاق»، وغيرها انما تدل على تلك الصلة التي لم تنفصم بين اللاحق والسابق. بل ان بعض العبادات الإسلامية كانت موجودة حتى

قبل الإسلام ولكنها اتخذت مضموناً مختلفـاً بعد ظهـور الإسـلام ونسقـه. والبنيـة القبليـة مثلاً للمجتمـــع العــربي آنـــذاك لم تختف بـــظهــور الإسلام ولكنها اتخذت مضموناً مختلفاً ووضعيـة جـديدة بعـد الإسـلام. ونفس الشيء يمكن أن يقـــال عن النهضـة الأوروبيـــة التي لم تكن الا اتصـالاً لإرث قديم وحضـارة مغـايـرة (الإرث الاغريقي والحضارة الإسلامية) ولكن لا للغرق في ذلك الإرث ولكن للانطلاق منه الى ما بعده وفـق أنســـاق جـــديـــدة، ومـنهـــا الـنـســق الابستمـولوجي والثقـافي. فالمسـألـة في خـاتمـة المطاف، هي مسألـة الانساق التي تعمـل فيها الأشيـاء من تصورات ونحـوهـا. فـالعقـلانيـة الاغريقية والعقلانية الرشدية «المنصرة» على يـد توما الأكـويني، والتي كانت ذات طـابع نـظري ولاهوتي بحت، أخذت مضموناً جـديداً ومعنى جديداً في ظل النسق النهضوي الجديد عـلى يد بيكون التجريبي وديكارت الرياضي. ما نـريد قوله هنا وببساطـة هو أن كـل نهضة عبـارة عن اتصـال وانفصال في ذات الـوقت وفق ما يمكن أن نسميـه جدليـة الاتصـال والانفصـال. هي

اتصال لأنها (أي النهضة) لا تـأتي من فراغ ولا يمكن أن تقـوم على فـراغ أو البدايـة من الصفر (كما حاول آباء الثورة الفرنسية من الراديكاليين فـعـله، أو مـا يـفـعـله بـعض الـغـلاة مـن الإسلامويين الذين لا يبـدأ التاريـخ عندهم الا بظهور الإسـلام فقط)، وهي انفصال وقـطيعة مع الأنساق السـابقة والبنى القـديمة التي كـانت تعمل خلالها الأشياء. فـالنهضة، ووفق معنـاها الـلاتيني الـذي اشـتقـت منـه في الـلغـات الأوروبية، هي الميلاد من جديد، وذلـك يعني أنه كانت هنالك ولادة سابقة من ناحية كما أنها تعني أن هنالك مولوداً جـديداً يـظهر للوجـود، وهذا المولود لكي يكون شرعياً لا بد أن يكـون لـه أب وأم يحمل سـماتهما واسمهـما ولكنه ليس هما في ذات الوقت. ان النهضة، اذا شبهناهـا، هي مثل الوليـد «متصـل» بـوالـديـه من حيث السمات الوراثيـة، ولكنه «منفصـل» عنهما بمعنى أنه ليس هما بل هم شخصيات مختلفة.

قد يقول قائل عند هذا الحـد انك نـاقضت نفسـك هنـا ونسفت كـل مـا قلتـه سـابقـاً عن

الثقافة العربية وخصائصها وقيودها على السلوك والتصـــور، أليس هـذا هـــو بـــالضبط طـــرح «النهضة» العربية المعاصرة وخطابها النهضـوي.
أرد هنا فأقول ان المسألة ليست بذلـك التناقض المـــزعـوم أو المفـــترض بقـدر مـــا أن الخـطاب النهضـوي العربي المتحـدث عنـه ليس خـطابـاً نهضوياً عـلى الاطلاق، بـل انني أشك ان كـان هنـالـك حقـاً خـطاب نهضـوي عـربي. فكـل الـطروحـات «النهضـــويـة» العــربيـة تقــريبـاً (الإسلامي منها والقومي) تدور في فلك التراث ولكنهـــا لا تنـــطلق منـــه. بمعنى أنها تـــدور في «النسق» التراثي ولا تبني أنساقاً جديـدة فتصبح كالوليـد الذي يـريد أن يكـون ذات أمه وأبيـه فيفقد شخصيته ولا يصبـح أمه وأبيـه لأن ذلك من المحـــال. لأجـــل ذلـــك، فـــان المفـــاهيم والتصـورات والقيم الماضـويـة (الـتراث) تبقى حـــاملة لمضمونها السـابق في الأنسـاق السـابقـة وذلـك لانعـدام النسق الجـديـد ومن ثم تفقـد فاعليتها لأنها تنتمي الى زمان غير الزمان ومكان يختلف عن المكـان. ومهما حـاولنا تحـديث هذه المفاهيم والتصورات والقيم باعطائهـا مضامـين

جديدة عن طريق التوفيق واعادة التفسير والتأويل فان ذلك لا يجدي اذا كان النسق العام للأشياء (ومنه النسق الابستمولوجي والثقافي عامة) وبنية العقل ذاتها ثابتة لا تتغير. وهذا النسق لا يكون الا بالانطلاق من حيث انتهى الآخرون (وفق ما تقضي به التجارب النهضوية الناجحة) سواء كان هؤلاء الآخرون هم «الآخر» الغربي أو التراث ذاته وليس الفرق في كل ذلك. بمعنى آخر، ان المطلوب هو سيطرة الحاضر على الماضي وليس سيطرة الماضي على الحاضر، وفي ذلك يقول كاتب عربي: «ان مهمة تمثل العناصر التقدمية في تراثنا وتطويرها التي يطالبنا بها بعض المثقفين العرب، هي مهمة أنجزت تاريخياً من قبل الأوروبيين. لذلك فالمطروح علينا ليس الانطلاق مما انطلقت منه أوروبا الناهضة... لأن تكرار ذلك الموقف لا طائل من ورائه... بل يجب الانطلاق مما وصلت اليه أوروبا. فالفكر هو انساني قبل أن يكون فكراً عرقياً أو قومياً»(19).

(وتفرعاته من ثورية واصلاحية وغيرها) هو أننا لا نزال نتخبط في نفس الاشكاليات التي طرحها الاحتكاك الأول بالغرب الحديث والمعاصر، وما زلنا نطرح نفس الأسئلة الوجودية الكبرى حول من نحن (مسلمون، عرب، مصريون، مغاربة، سعوديون، سوريون، وهل هذه الهوية تلغي تلك أم تكملها أم لا علاقة. . . الخ) وماذا نريد (الاندماج مع العصر أم الانفصال أم لا هذا ولا ذاك) والى أين نسير (أمع العالم الى المستقبل أم الى الماضي نعود) وما هو الطريق (أهو العلم أم الايديولوجيا، أهو التراث أم المعاصرة، أهو الدين أم الدنيا، أم هما معاً وكيف، أم لا هذا ولا ذاك وكيف). أسئلة حارقة محرقة مرّ علينا قرنان من الزمن ونحن لا نزال نسألها دون الوصول الى حد أدنى فعلي من الاتفاق حولها. انا (العرب) نعاني من أزمة اتفاق معرفي حول كافة القضايا التي يثيرها العصر ومن ذلك تنبع اشكالاتنا واختلافاتنا واتجاهاتنا. وقد يقول قائل ان مثل هذه المسألة شيء طبيعي تقع في اطار التعددية والاختلاف التي هي من سمات

الوجود الإنساني ذاته وبالتالي فان القول بضرورة الاتفاق المبدئي حولها مسألة واهية ومتهافتة. ولكننا هنا وفي هذا المجال نفرق بين نوعين من الاتفاق: اتفاق معرفي ينتمي الى الفضاء الثقافي واتفاق ايديولوجي ينتمي الى المجال السياسي. الاتفاق الأول، المعرفي، منصرف الى وحدة الثقافة في علاقتها بالأسئلة الوجودية الكبرى حول الهوية والانتماء وجذر الاجتماع المشترك. أما الاتفاق الثاني، الايديولوجي، فهو يميل الى الأسئلة التفصيلية (في ظل الأسئلة الكبرى) حول الوسيلة والطريقة لتحقيق أهداف معينة. والاتفاق الأول لا يكون الا بين جماعات كبرى كالأمة والشعب، أما الاتفاق الثاني فانه يكون بين الجماعات الصغرى في ظل الجماعة الكبرى مثل الأحزاب والحركات والتنظيمات. بالنظر الى الأسئلة التي ما زلنا نسألها منذ لحظة الاحتكاك الأولى بالغرب الحديث والمعاصر نجد أنها أسئلة تتعلق بوجود الجماعة الكبرى وليست منطلقة من وجود الجماعات الصغرى. من أجل ذلك قلنا ان الاختلاف العربي حول قضايا

العصر واشكالياته مسألة لا تنتمي الى الفضاء الايديولوجي السياسي بقدر ما أنها مسألة لصيقة بذات الفضاء المعرفي الثقافي. من أجل ذلك، غياب الاتفاق المعرفي العربي، نجد أن ما يفترض فيه أن يكون تعددية في الثقافة العربية (على المستويين الرأسي والأفقي) قد تحول الى اختلاف وخلاف في ظل غياب النسق الحديث الموحد والبنية المنظمة رغم وجود خصائص عامة الا أنها تصطدم بمتغيرات التاريخ والواقع وتكون نتيجتها تلك الازدواجيات والثنائيات ومن ثم الاختلاف الصدامي في مكونات الثقافة العربية.

من أجل الاندماج في العصر الحديث، ومن أجل أن يكون للعرب دورٌ في هذا العالم وايجابية معينة لا بد أن تكون البداية على مستوى الثقافة، مستوى العقل، مستوى الخطاب، قبل أي شيء آخر وذلك من خلال نسق جديد للمعرفة يستوعب الحديث ولا يرفض القديم ولكنه لا يغرق فيه أو يسجن نفسه فيه في ذات الوقت. كيف يكون هذا

النسق وكيف تكون محدداته وبُناه مسألة لا أجيب عنها وحدي ولا أستطيع الإجابة وليس لي حق الإجابة وحدي. انها مسألة مطروحة ومتروكة لكل قطاعات الانتلجنسيا العربية كي تقدم رؤاها ورؤياها وفق احساس بالمسؤولية معين ووفق نظرة منفتحة متفتحة ليست أسيرة أي نوع من أنواع الدوغما والثقافة المدرسية وذات منهج متوازن يوائم ما بين الأمل والألم، الحلم والواقع، هذه هي خصائص الانتلجنسيا الجديدة التي على عاتقها يقع الجزء الأكبر من مسؤولية بناء ثقافة عربية جديدة، فهل توجد مثل هذه الانتلجنسيا؟ وهل ستوجد مثل هذه الثقافة الجديدة وتكون نهضة عربية حقيقية أم أن الانقراض هو المصير، هذه هي المسألة.

الهوامش

(١) الفين توفلر. صدمة المستقبل: المتغيرات في عالم الغد، (القاهرة: نهضة مصر، ١٩٩٠م).

(٢) محمد جابر الأنصاري. العالم والعرب سنة ٢٠٠٠، (بيروت: دار الآداب ١٩٨٨)، ص ١٤٧.

(٣) مالك بن نبي. شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور، وعمر كامل مسقاوي، (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٨٣. ومن أجل العديد والمتنوع من تعريفات الثقافة، انظر:

Ronald H. Chilcote, **Theories of Comparative Politics: The Search for Paradigm,** (Boulder, Colorado: Westview Press, 1981).

(٤) في سبيل مناقشة مفهومي الثقافة والايديولوجيا وما قد يكون بينهما من اتصال أو انفصال، انظر:

تركي الحمد. دراسات ايديولوجية في الحالة العربية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٢)، الفصل الرابع.

(٥) انظر في هذا المجال: محمد عابد الجابري. تكوين العقل العربي، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤) المقدمة والفصل الأول.

(٦) محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ١٨٢.

(٧) عزيز العظمة. **الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع**، (لندن: دار الساقي، سلسلة بحوث اجتماعية، رقم ١٤، ١٩٩٢)، ص ٦٥ - ٦٦.

(٨) وفي ذلك يقول علي أومليل في سياق تعليقه على خطاب مفكري الاصلاح الإسلامي: «ومع ذلك... فان احالة مفكري الاصلاح الإسلامي المحدثين الى التاريخ لا تجعلنا نرى لديهم ادراكاً لتاريخية الإسلام ما داموا متعلقين بفترة ماضية مثال فترة الجيل الإسلامي الأول، والتي يتوقف عليها تدبير المستقبل»، انظر:
علي أومليل. **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٩.

(٩) وضاح شرارة. **الأهل والغنيمة: مقدمات السياسة في المملكة العربية السعودية**، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٧.

(١٠) انظر في هذا المجال: عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ١١ وما بعدها.

(١١) انظر على سبيل المثال:
محمد عابد الجابري. **اشكاليات الفكر العربي المعاصر**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٢٤ - ٢٧.

(١٢) انظر: عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ٧ - ١٠.

(١٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩١.

(١٤) انظر في هذا المجال:
روبير غيلان. **اليابان: العملاق الثالث**، اورد ترجمة

لبعض ما ورد فيه محمد جابر الأنصاري، في مرجع سبق ذكره، ص ١٦٤ ـ ١٨٣ .

(١٥) عزيز العظمة، مرجع سبق ذكره، ص ١٤ ـ ١٥ .

(١٦) السيد يسين، «التحليل الثقافي لأزمة الخليج». ورقة قدمت في الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة حول «أزمة الخليج وتداعياتها على الوطن العربي» خلال الفترة من ٢١ ـ ٢٢ ابريل (نيسان) ١٩٩١، ص ٤٣ .

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٦ .

(١٨) ابراهيم محمود، «الفكر العربي: أزمة فكر أم فكر أزمة» في مجلة الفكر العربي، العدد الثامن والستون، نيسان ـ ابريل/ حزيران ـ يونيو ١٩٩٢، ص ٤٤ .

(١٩) عبد السلام المؤذن، «الموقف من التراث»، في انوال الثقافي، العدد ٤٢٥، ١٦/٧/١٩٨٨، ص ١٦، وقد أوردها عزيز العظمة في مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

المحتويات

صدر عن دار الساقي
في سلسلة بحوث اجتماعية

١ ـ العسكر والحكم في البلاد العربية	فؤاد الخوري
٢ ـ ابن خلدون وماكيافللي	عبدالله العروي
٣ ـ الدولة والسلطة في الفكر السياسي العربي	شارلز باتروورث
٤ ـ العلمنة والدين	محمد أركون
٥ ـ الفلسفة والسياسة	عادل ضاهر
٦ ـ سيكولوجية التعصب	هينال وآخرون
٧ ـ المرأة العربية وذكورية الأصالة	مي غصوب
٨ ـ الحرب التي لم تكتمل	سمير الخليل
٩ ـ السلطة لدى القبائل العربية	فؤاد الخوري
١٠ ـ العرب ومشكلة الدولة	نزيه الأيوبي
١١ ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي	محمد أركون
١٢ ـ مذاهب الانثروبولوجيا وعبقرية ابن خلدون	فؤاد الخوري
١٣ ـ محنة الشاعر في أزمنة المدن	ويستان اودن
١٤ ـ الأصالة وسياسة الهروب من الواقع	عزيز العظمة
١٥ ـ بلدان الخليج العربية ومسألة التحديث	ايف شميل
١٦ ـ معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي	فالح عبدالجبار
١٧ ـ الثقافة العربية أمام تحديات التغيير	تركي الحمد
١٨ ـ أوهام الهوية	داريوش شايغان

المسألة التي تشكل [illegible] هذا الكتاب
هي [illegible] التاريخ العربي [illegible]
[illegible] ولم يكتب عنها [illegible]
الحقيقة كما يرى المؤلف [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

والمسألة [illegible] الثقافة
العربية كلها في [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] التاريخ [illegible]
[illegible]